UNIVERSALE ECONOMICA FELTRINELLI

# LUDWIG FEUERBACH

# L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

Prefazione di Antonio Banfi

*Ludwig Feuerbach*

# L'essenza del Cristianesimo

*Prefazione di Antonio Banfi*

Feltrinelli Economica

*Titolo dell'opera originale*
Das Wesen des Christentums
(Edizione critica a cura di K. Quenzel, Leipzig, 1940)

*Traduzione dal tedesco di*
*Camilla Cometti*

Milano: Feltrinelli, 1971

# *Prefazione**

*Un'esistenza apparentemente incolore quella di Ludovico Feuerbach. Di famiglia agiata e colta — suo padre Anselmo von Feuerbach fu un celebre giurista — nacque il 28 luglio 1804 a Landshut, in Baviera; frequentò ad Ansbach le scuole secondarie, studiò teologia ad Heidelberg, filosofia a Berlino, ov'ebbe Hegel per maestro ammirato e venerato, s'addottorò in Erlangen e quivi insegnò, come libero docente, tra il 1829 e il 1832.*

*La pubblicazione, per quanto anonima, avvenuta nel 1832, di uno scritto* Pensieri sulla morte e sull'immortalità, *gli tolse la possibilità di continuare la carriera dell'insegnante universitario. Ma la reazione che s'aggravò negli Stati tedeschi, in Prussia in particolar modo, dopo la rivoluzione del 1830 chiamando in soccorso l'ortodossia religiosa contro le aspirazioni democratiche e porgendole man forte, come s'esprimeva il re Federico Guglielmo IV, contro il nefasto "seme di draghi del panteismo hegeliano" e della critica religiosa, non tolse a Feuerbach né la pace del ritiro familiare nel villaggio bavarese di Bruckberg, ove visse con la moglie sino al 1860, né la libertà di pensiero e l'agio per la composizione di una ricca serie di opere. Dal 1836 al 1841 egli pubblicò una* Storia della nuova filosofia, *a cui fecero séguito due importanti saggi sulla filosofia di Leibniz, su Pietro Bayle e la ben nota* Critica della filosofia hegeliana, *oltre ad alcuni scritti di critica religiosa. Questi preludiano all'opera sua maggiore* L'essenza del Cristianesimo, *uscita*

* La traduzione dell'*Essenza del cristianesimo* che qui si ristampa fu edita per la prima volta in due volumi, ai numeri 8 e 83 di questa stessa "Universale Economica," sotto i due diversi titoli di *L'essenza del cristianesimo* (Milano, 1949) e di *L'essenza del cristianesimo - Parte seconda* (Milano, 1950). Il curatore, Antonio Banfi, premise ai due volumi due diverse prefazioni; dato il loro interesse, le si è volute riprodurre fedelmente, qui di seguito, senza nulla mutarne. [*Nota dell'Editore*]

nel 1841, mentre la chiamata di Schelling alla cattedra di filosofia di Berlino per rompere nell'università prussiana la tradizione del razionalismo hegeliano, segnava la piú manifesta collusione della reazione politica con l'oscurantismo religioso. Proprio per questo l'opera feuerbachiana suscitò un estremo, appassionato interesse. "Bisogna," scrive Engels, "averla personalmente sperimentata per comprendere l'azione liberatrice di questo libro. L'entusiasmo fu generale; in quel momento tutti fummo feuerbachiani." Arnold Rüge informava l'autore, dopo pochi mesi dalla pubblicazione, che a Berlino e ad Halle, negli ambienti colti, non si parlava che dell'opera sua. E mentre i teologi affilavano le armi per la risposta, anche l'"uomo della strada" prendeva parte per il nuovo filosofo. "Feuerbach," scrive ancora nel 1845 un giovane suo amico, Fritz Kapp, "ha distrutto la pace in molte famiglie. I vecchi maledicono e protestano; i giovani lo ammirano e lo amano." E ancor tre anni piú tardi, quando il '48 accendeva le giovani speranze, gli studenti di Heidelberg invitavano Feuerbach a tenere un corso di lezioni e nel tempo stesso lo incuoravano a prender parte alla vita politica. "Nobile pensatore, tu che nei tempi dell'asservimento del sapere non tradisti mai né la ragione né la scienza, giacché prendesti sempre come criterio la realtà, tu che con fatica e pazienza, tra gli urli di scherno dei superbi Farisei, traesti dagli strati profondi della natura l'oro della verità, nobile spirito, è giunta ormai l'ora della tua attività. L'aurora della verità comincia a illuminare coi suoi raggi un mondo di libertà."

Ma Feuerbach non lasciò il ritiro della sua meditazione. In realtà egli era e si sentiva isolato ormai anche da coloro che, come Engels, nel 1841 lo avevano salutato maestro. Dopo l'Essenza del Cristianesimo egli aveva raccolto in due scritti: Tesi introduttive a una riforma della filosofia e Principî di una filosofia dell'avvenire, le idee generali per un rinnovamento in senso antimetafisico della filosofia. Piú tardi egli riprendeva, ampliandola, la sua critica alla religione, pubblicando tra il 1851 e il 1857 le due grandi opere: Lezioni sulla essenza della religione e Teogonia. Uno scritto sull'etica, ch'egli andò in seguito elaborando, rimase allo stadio di frammenti. Ché gli ultimi anni furono rattristati dalle difficoltà economiche e dalla malattia. Feuerbach si spense il 13 novembre 1872 ed ora riposa nel cimitero di Norimberga.

Ciò che tuttavia una sua breve biografia non dice, e che forse neppure esprimono a fondo le sue opere, è l'intimo

*dramma di quest'uomo. Nato da una famiglia di piccola aristocrazia togata, ne porta con le virtú di lealtà, di dignità, di onore, i limiti di compostezza, di nascosto risentimento, di rigidezza e incapacità pratica, di apparente freddezza. "Mi è impossibile," egli stesso notava, "esprimere ciò che si agita nel mio interno e tanto piú lo scrivere, il dare il mio animo in pasto al pubblico indiscreto." Di qui, in un periodo di crisi profonda della società e della cultura tedesca, l'impossibilità per lui di contatti adeguati all'irregolarità stessa della situazione, il bisogno di solitudine. Accusato nel 1841 d'aver rapporti con studenti democratici, protestava pur fieramente scrivendo: "Povera Germania! Ti si vuol strappare anche il tuo unico bene: la dignità scientifica. A un uomo che è notoriamente uno studioso e che da anni vive in assoluta solitudine alla ricerca di un nuovo principio della filosofia, si può far ingiuria maggiore di quella d'accusarlo d'intrecciare nell'oscurità rapporti segreti?". Difatti egli considerava la filosofia come l'unico vero e degno campo della sua attività. La ricerca del vero non è per lui un problema teoretico, ma "una questione di vita o di morte."*

*Per questo — ed è ciò pure l'indice della crisi di cultura — il suo filosofare ha un carattere profondamente personale, indipendente dal metodo e dalla forma della filosofia sistematica tradizionale. Benché Feuerbach avesse una grande e vasta cultura storica, v'è in lui lo sforzo di una costruzione di pensiero originale che, mentre possiede un centro sicuro, fluttua incerta là dove si tratta di risolvere i problemi piú generali, dominata da un destino di incompiutezza, da una non mai risolta insoddisfazione critica.*

*E il centro vivo e personale della filosofia di questo pensatore apparentemente freddo, rigido, malato di insuperabile isolamento, è proprio la fede e l'amore per l'uomo; non per l'uomo di ragione dell'illuminismo e neppure per l'uomo spirituale del romanticismo idealista, ma per l'uomo in carne ed ossa che nella sua naturalità stessa ha il principio di un intimo sviluppo, per l'uomo che ha il suo equilibrio dinamico nell'infinita, inappagata sete di felicità, verso cui si tende con tutta la forza del suo sentimento e del suo desiderio. La liberazione di quest'uomo dai molti vincoli che l'incatenano è il problema centrale del pensiero di Feuerbach, che pur di questi vincoli ha dolorosamente sofferto. E il problema in tanto è piú serio in quanto la forma piú grave di schiavitú cui l'uomo soggiace — la schiavitú religiosa, che tarpa le sue forze vitali — è, come vedremo, il ri-*

*sultato deviato e irrigidito del suo slancio piú generoso.*

*Il tratto caratteristico della cultura moderna sta forse nello sviluppo dell'umanismo, nello sviluppo cioè della coscienza da parte dell'uomo della sua propria realtà, della realtà del mondo in cui vive ed agisce e delle forze con cui egli può trasformare col mondo sé stesso. Naturalmente, tale coscienza accompagna il rinnovamento della struttura economico-sociale, l'accentuarsi del dinamismo della vita civile, il graduale estendersi e trionfare della attività dell'uomo. Questo si sa parte di un mondo naturale di cui non pretende piú di decifrare la struttura e la finalità metafisica, che diano norme definitive e sicure a una sua saggezza immutabile. Ne conosce invece, con l'esperienza e la ragione, le leggi, e in questo suo sapere, tecnicamente aperto, trova il criterio per un'azione tecnicamente precisa ed efficace destinata a modificare le sue condizioni di vita e il suo essere stesso. Apprezza cosí l'importanza del lavoro collettivo e riconosce il valore della storia come processo costruttivo della realtà umana. La borghesia, che vien formandosi già dal XIV secolo, s'assume nei secoli successivi l'impegno di tale rinnovamento, e sviluppa in sé questa coscienza universalistica e progressiva, che ha la sua piú compiuta espansione nella cultura illuministica. Ma essenzialmente ha insieme i suoi limiti, perché nel concetto di una natura fisica, finalisticamente disposta, e di una natura umana che, nelle sue linee fondamentali, vi rientra, la coscienza illuministica rimane metafisica e definisce le concrete forze, che pur la sostengono, nella fissità di astratti valori, in cui il principio ideale si contamina sempre con le esigenze particolaristiche della classe e le consacra.*

*Comunque, è in nome degli "immortali principî" che s'inizia e si sviluppa la Rivoluzione francese, ch'essa risveglia alla coscienza dei diritti umani e sociali altri ceti, ch'essa sbocca alla lotta radicale del Terrore. Ed è proprio per questo che, con Termidoro, la borghesia li abbandona, si ritrae dall'impegno d'universalità e di progressività civile e si rifugia nell'evasione della intimità e della tradizione.*

*Qui l'anima romantica ritrova le forme della reazione religiosa e politica, spesso vi si adagia e contamina, ma non vi si risolve. Ché essa si innesta su un'altra corrente. È la corrente che ha la sua radice nella piccola e media borghesia che ha acquistato, specie in Germania, coscienza di sé nella rivoluzione religiosa, ma che non s'è staccata dal mondo feudale, né, come la maggiore borghesia, è entrata in urto diretto con la sua ideologia e la sua struttura so-*

*ciale. È un mondo disorganico, di ceti diversi; artigiani, piccoli mercanti, pastori protestanti, maestri, ove la tradizione della Riforma vive come una latente, individualistica rivoluzione dello spirito, contro l'obiettivazione del costume e della vita. Da esso sorge il rousseauianismo e lo* Sturm und Drang *che sfociano, a distanza d'una generazione, nel Romanticismo, nella rivolta dello spirito vivente, nell'affermazione della sua autonomia e sovranità.*

*È caratteristico cosí che in Germania, dove l'illuminismo, pur derivando i suoi motivi generali dalle culture d'Occidente, li innesta a questo intimismo, il rinnovamento della cultura, come rivoluzione dello spirito, si svolga dal centro della religiosità, interpretata come fonte del suo stesso dinamismo. Questo sviluppo della coscienza religiosa come coscienza della libertà spirituale che stia a base del processo storico della civiltà è, tra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo, in Germania troppo ricco di aspetti e interne reazioni, perché possa brevemente essere riassunto. Basti indicarne alcune tappe fondamentali.*

*La critica illuministica alla tradizione cristiana, diretta a ricondurre questa nei limiti delle normali categorie storiche e ad accordare le basi della dottrina coi principî di un teismo razionalista, attraverso le posizioni ancor timide del Neologismo, sino a quelle assai piú radicali del Reimarus, sfocia in Germania nel concetto lessinghiano del Cristianesimo come ultima tappa della "autoeducazione dell'umanità." Passando dalla costrizione giudaica della legge alla libertà consentita dall'amore cristiano, l'uomo riconosce in sé il principio costruttivo, attraverso l'esperienza storica, di un organico regno spirituale, cui nello sfondo albeggia la certezza spinoziana di un'assoluta validità del reale:* Deus sive Natura. *Ma quest'avvento della spiritualità umana, a coscienze esperte del dramma religioso e ispirate dalla rigida disciplinarità del Pietismo, non poteva non apparire condizionato da uno sforzo radicale di superamento delle condizioni naturali di vita, in nome di un principio che le trascende. Per questo in Kant il Cristianesimo si identifica bensí con la moralità in atto, ma una moralità che è il porsi delle coscienze per la legge intimamente consentita ma empiricamente inattuabile della ragione, una moralità formale del dovere assoluto ed incondizionato.*

*È questa l'interpretazione del Cristianesimo e della sua funzione di civiltà che noi ritroviamo ancora nella giovanile* Vita di Gesú *di Hegel. Ma Herder, Schiller, Goethe apprenderanno in breve tempo al filosofo come complessa, dinami-*

*ca, ricca di contrasti è la vita della cultura. Già nello scritto rimasto frammentario e di poco posteriore alla* Vita di Gesú, *intitolato l'*Essenza del Cristianesimo, *Hegel concepiva questo come l'esperienza esemplare della natura dialettica della realtà, per cui l'umano e il divino, la colpa e la grazia, la morte e la resurrezione, il dolore e la gioia, il reale e l'ideale, l'obiettivo e il soggettivo sono le estreme polarità tra cui si svolge il processo della vita e della cultura tutta. Il Cristianesimo divenne cosí per lui la vivente coscienza della «libertà dello spirito.» E quando, dagli anni di Jena, Hegel viene formulando teoreticamente il suo sistema speculativo, la verità filosofica gli appare come la espressione razionale e perciò veramente universale di quella coscienza religiosa che è ancora implicata nel mondo della fantasia e del mito. La posizione hegeliana include cosí un'ambiguità che il filosofo stesso non ha risolto e che, dopo la sua morte, ha dato origine a un duplice sviluppo nella destra ortodossa e nella sinistra radicale.*

*Da un lato, cioè, si tende a ridurre la dialettica filosofica alla dogmatica ortodossa irrigidendo in essa la coscienza culturale ed etica, secondo i principî e i valori tradizionali. Dall'altro, la dialettica speculativa, lasciando cadere i suoi punti d'appoggio nella dogmatica, si libera dal sistema, diviene metodo di ricerca teoretica, corrispondente alla struttura della realtà concreta, e questa, specie nel campo della vita culturale, sciogliendosi da valutazioni e schemi tradizionali, s'afferma nella sua storicità. La prima direzione è destinata a chiudersi in un vicolo cieco di intima contraddizione, ad essere sopraffatta in sede ufficiale ed accademica dalle teorie degli epigoni ultimi del romanticismo filosofico. La seconda, dopo un primo errare asistematico verso nuovi incerti orizzonti — e a questo stadio Feuerbach appartiene — troverà con Marx nella coscienza diretta di una radicale crisi storico-sociale e di una funzione rivoluzionaria e universale insieme del proletariato, il terreno sicuro per un rinnovamento — che appena albeggia — di tutto il cosmo teoretico e della realtà stessa di cultura.*

*A spiegare l'insorgere della sinistra hegeliana ci si può certo richiamare agli interni sviluppi della filosofia hegeliana stessa, all'espansione dei suoi studi storici, ma piú che tutto al variare del clima politico e sociale dopo il 1830 in Europa e, di riflesso, in Germania. La rottura del cerchio mistico-tradizionalistico della Santa Alleanza, l'affermarsi delle forze borghesi capitalistiche, l'insorgere della rivoluzione industriale con le sue conseguenze, trasportano la*

*coscienza culturale dal piano mistico-romantico al piano storico-realistico e iniziano quella ripresa illuministica che passa col nome di positivismo. È affatto caratteristico che la situazione in Germania, dove lo sviluppo della nuova borghesia è in ritardo sull'Europa occidentale, da un lato influisca sull'indirizzo di cultura, mantenendo per parecchio tempo al centro della coscienza culturale il problema religioso e conservando, sia pure su piani nuovi, elementi e toni romantici, dall'altro consenta la risoluzione di questi, in riferimento non alla idealizzata struttura borghese della vita sociale — come avviene nel positivismo franco-inglese — ma alle implicite contraddizioni di tale struttura, alla realtà rivoluzionaria ch'esse implicano e alla coscienza che se ne svolge — in senso storicistico e realistico — come avviene nel marxismo.*

*Ad ogni modo è necessario ricordare che a Davide Federico Strauss, brillante scrittore e acuto storico del pensiero, si deve, nelle sue opere* Vita di Gesú (*1835*) *e* Dottrina Cristiana nel suo sviluppo storico (*1840-41*), *la rottura definitiva, in campo religioso, dell'ambiguità hegeliana. Tra la filosofia di Hegel e la fisolofia razionalistica in generale, e la dottrina cristiana v'è, secondo Strauss, una differenza radicale: l'una è essenzialmente monismo, l'altra è dualismo, anzi l'esasperata accentuazione del dualismo insito nell'esperienza comune, la cui soluzione non è offerta in un'idea di ragione, neppure, come pensava Kant, in un simbolo dell'idea di ragione, ma in un mito o in un sistema di miti in cui si proiettano le aspirazioni umane. Il mondo della religione non è né vero né falso: è mitico, e penetrando nella storia e involgendola in sé, insieme la drammatizza e la illumina di una soluzione ideale e, praticamente, illusoria.*

*S'affaccia cosí il problema dell'origine del mito, problema posto da Feuerbach al centro del suo scritto sull'*Essenza del Cristianesimo; *che, non senza ragione, Strauss considerava come lo sviluppo scientifico dell'opera propria. Ma questo problema si connette qui a quello piú generale dell'origine e dei principî della realtà di cultura, che Hegel aveva concepito come l'atto molteplice di autoriconoscimento dello Spirito assoluto, in cui ogni atto e fatto dell'uomo rientra, come elemento di un processo che trascende la sua umanità. Per Feuerbach la realtà di cultura è invece l'opera dell'uomo, che vi afferma e vi ritrova la propria natura, che vi consolida la propria realtà per una nuova libera espansione. Da una concezione teologica — piú o meno esplicita — della cultura si trapassa qui a una concezione*

*antropologica. La religione non sfugge a questo principio generale.*

*Certo Feuerbach riconosce che la religione, e in particolare il Cristianesimo, quale oggi si presenta, è un fatto estremamente complesso; egli parla anzi di "un Cristianesimo dissoluto, privo di carattere, comodo letterario, lezioso, epicureo del mondo moderno", in cui la primitiva energia della fede è venuta perdendosi sotto gli schemi teologici e per la pressione degli interessi sociali. Ma se ci si rifaccia al Cristianesimo primitivo, nella sua essenza religiosa, il suo principio appare come un proiettarsi in un ordine di realtà assoluta delle aspirazioni, dei sentimenti, dei desideri piú alti dell'uomo. Dio è l'immagine di questo slancio infinito dell'uomo verso la sua perfezione, è il libro dove questi iscrive il simbolo delle sue piú pure e generose aspirazioni. Le proprietà della natura divina sono le stesse in cui l'uomo riconosce la sua propria piú alta natura: la personalità, la creatività, l'amore. Dio è l'opera dell'uomo. Questi, avendo trasferito in Dio ciò che v'è in lui di migliore, lo contempla, lo riconosce in un grado di maggior purezza di quanto non lo ritrovi nella sua stessa vita; ma nel tempo stesso si avverte povero e misero di fronte a lui, soffre della sua infelicità. Cosí si spiega il contrasto vivo in ogni religione tra la sua forza di esaltazione e la sua potenza di depressione.*

*A ciò si connette secondo Feuerbach il duplice contrastante influsso che la religione esercita sulla vita umana. Da un lato è innegabile che la religione, nella sua forma classica di purezza, sia il mezzo per cui l'uomo giunge alla coscienza della sua natura, dei compiti che essa impone, dell'orizzonte infinito che essa apre al suo pensiero e alla sua azione. Ma d'altro lato, obiettivata la perfezione in Dio, gli interessi per la sua vita e la sua opera di cultura e di civiltà, per l'attività economica, politica, per l'arte, per la scienza scompaiono nell'uomo. E piú ancora, là dove la religione perde la sua purezza, si determina in funzione di esigenze o interessi particolari, essa opprime e devia tutta la vita civile e trattiene il suo slancio in un oscurantismo superstizioso e in un assurdo fanatismo. L'uomo è cosí incatenato dalla sua opera stessa: là dove egli esprime al piú alto grado la sua potenza, sperimenta la piú dolorosa schiavitú, là dove afferma piú libera la sua natura, là piú radicalmente e dolorosamente si estrania da sé stesso.*

*È chiaro dunque quale sia qui l'opera della filosofia: essa deve liberare l'uomo dalle immagini del mito che son di-*

*ventate forma d'incubo, restituire allo slancio del suo sentimento e delle sue aspirazioni un'infinita libertà, ricondurre il suo interesse all'opera di cultura e di civiltà, ridargli fiducia e confidenza in sé, restituirlo insomma a sé stesso.*

*Feuerbach ha cercato negli scritti successivi di definire la natura di questa filosofia; in verità non ha fatto che proporne i compiti, come filosofia dell'avvenire: una filosofia senza metafisica, fondata sull'esperienza prima e fondamentale che è quella dell'uomo. Un'antropologia, dunque, che consideri l'uomo al di qua di astratte valutazioni, nella sua integrità di corporeità e spiritualità, di sensibilità e di ragione, di passione e di volontà, nella sua inerenza alla natura e insieme nella sua potenzialità di sviluppo infinito. È naturale che la reazione contro la tradizione idealistica abbia portato il Feuerbach a una decisa simpatia verso le correnti materialistiche. Si tratta di un materialismo però ancora ingenuo e dogmatico che perciò appunto — in quanto anch'esso intinto di metafisica — confusamente si corregge e si annulla. La medesima incertezza si ritrova nell'etica feuerbachiana, che è, essenzialmente, un'etica dell'integrità umana o della felicità. Ma la felicità sperimentata e ricercata è la scuola di una reciproca comprensione e dell'amore.*

*Del pensiero di Feuerbach si può in un certo modo dire ciò che fu detto di quello socratico: che esso aveva portato la filosofia di cielo in terra. Il suo sforzo fu infatti quello di un'interpretazione umana ed umanistica della vita e dei valori di cultura. Ma l'esperienza su cui questa conversione si opera è un'esperienza generica, ricca ancora di motivi romantici astratti. È naturale perciò che il concetto dell'uomo sia astratto, e astratte con esso le forme di cultura prese a considerare — la religione pura, ad esempio —, gli ideali etici e la stessa visione del mondo. Per uno sviluppo universale e concreto di una concezione umanistica della vita, occorre riprendersi a un momento della tradizione hegeliana — che rispecchia d'altra parte un aspetto fondamentale della coscienza culturale moderna — trascurato da Feuerbach: il momento della storicità della cultura e della realtà umana. La storia apparirà allora non come l'atto dello Spirito assoluto, ma come l'attività degli uomini a costruire nell'Universo naturale, per un lavoro tecnico collettivo, il proprio mondo, la propria civiltà, sé stessi. E il problema sarà quello di scoprire la dialettica profonda di tale processo, per cui l'uomo, ponendo il proprio mondo, nella sua stessa oggettivazione si estrania da sé, soggia-*

*ce alla fatalità di contraddizioni tra la determinazione di tale sua struttura oggettiva e le forze che la sostengono e la sviluppano, per dare in fine a queste piú ampia libertà e al suo mondo piú concreta universalità. Ma il riconoscimento del piano piú profondo della storicità, e il rilievo del suo processo — che costituiscono la teoria del materialismo storico — non sono possibili se non sulla base di una concreta esperienza storica, svolta e analizzata; dell'esperienza cioè del costituirsi del mondo capitalista, dell'insorgere della coscienza e della lotta di classe, dell'affermarsi della funzione rivoluzionaria e universale del proletariato nella storia. Sarà questo il compito di Marx. La coscienza storico-dialettica, liberata da ogni gravità metafisica, sgombrando definitivamente l'ultima astrattezza insieme romantica e illuministica, che caratterizza il concetto di uomo nel positivismo feuerbachiano, aprirà la via a un nuovo concreto umanismo.*

*In esso il problema della religione non si porrà come la ricerca dell'essenza di una pura religiosità, ma come lo studio della realtà storico-sociale della religione, nella sua fondamentale struttura, nei suoi complessi sviluppi e significati, nella varietà della sua funzione e importanza umana: insomma, nella sua concretezza e responsabilità storica effettiva, nel cui riguardo solo ha senso preciso il suo mito teologico, il suo apparato liturgico, il sistema delle norme etiche che impone, il costume che determina i suoi stessi riflessi soggettivi. Solo in tal modo la religione può essere colta e giudicata non dall'interno dell'alone mistico-teologico che la caratterizza, ma fuori di esso dal punto di vista della reale concreta umanità che la produce. E, in generale, tutta la realtà di cultura è ricondotta a questa umanità inserita nel suo vivente processo d'autoaffermazione.*

*Un tale umanismo non può avere per orizzonte teoretico nessuna visione metafisica, ma l'esperienza aperta della realtà come quella in cui l'uomo agisce e costruisce il suo regno. Non si tratta piú di un materialismo ingenuo e dogmatico. Il materialismo dialettico è la coscienza di una realtà non astrattamente univoca ed assoluta, ma ricca di piani diversi che la vita trascorre; di una realtà quale s'offre al pensiero scientifico e all'azione tecnica, di una realtà che implica in sé l'azione rinnovatrice dell'uomo. È in questo mondo liberato da ogni inganno e da ogni falso miraggio, illuminato dalla scienza, penetrato dall'azione, aperto e dinamico, che la coscienza del proletariato in lotta contro le forze che tendono a irrigidire e arrestare la ci-*

*viltà si spiega nella certezza della sua universale missione storica. La "filosofia dell'avvenire," che Feuerbach annunciava come scienza dell'uomo liberato nel mondo della sua azione, non è che questa coscienza aperta come ragione concretamente operante.*

*La prefazione preposta alla traduzione della prima parte dell'*Essenza del Cristianesimo *in questa Collana, ha già orientato il lettore sulle origini e sull'indirizzo generale del pensiero feuerbachiano e della sua critica in campo religioso. All'introduzione di questa seconda parte spetta il compito di un'analisi piú precisa dell'opera e di un rilievo degli elementi ancor vivi in essa per il pensiero contemporaneo.*

*L'esposizione della dottrina ha nell'*Essenza del Cristianesimo, *sia per la natura del pensiero di Feuerbach, nato da una personale lunga elaborazione, sia per lo scopo di chiarificazione che qui l'autore si propone, un andamento dogmatico e sistematico. L'introduzione fissa cioè e definisce, come base di tutta la ricerca, la natura dell'uomo in generale e della religione. Ciò che caratterizza l'uomo, secondo il Feuerbach, e lo distingue dagli altri animali, è la coscienza che egli ha di sé stesso: coscienza, esso intende, non della sua individualità singolare, ma della sua natura specifica in quanto uomo, della sua essenza universale. E questa essenza universale, che s'esprime nell'intreccio del sentimento, della volontà, del pensiero, ed ha la sua realtà nella coscienza che l'uomo ne assume, non è la determinazione di un'esistenza, ma la legge di un infinito sviluppo. Sentimento, volontà, pensiero sono le forze che sostengono questo sviluppo: esse investono, penetrano, infrangono ogni singolo modo d'esistenza individuale, ogni particolare rapporto sociale, ogni orizzonte limitato d'esperienza, ne creano di nuovi su quel piano aperto di vita, in quell'infinito orizzonte ove risplendono come eterni valori, in cui la natura umana riconosce il suo destino: l'amore, la libertà, la verità.*

*Religione è per Feuerbach, nel suo senso piú vasto e piú profondo, la coscienza e la realizzazione di tale essenza umana, l'atto dell'amore, della libertà, della verità, il principio motore della vita spirituale insomma. Ciò che caratterizza la religione positiva, e in particolare il Cristianesimo, è la proiezione mitica dell'essenza umana in una realtà trascendente all'uomo, in Dio, ov'essa si concreta in un'assoluta natura — assoluta libertà, assoluto amore, assoluta verità. In Dio l'uomo pone come realtà obiettiva, al di là*

*di sé stesso, la legge, il principio interiore stesso del suo sviluppo intellettuale.*

*Da ciò deriva, secondo il Feuerbach, un duplice aspetto e senso della religione positiva. Da un lato non v'è dubbio che essa è la prima, immediata, elementare forma della coscienza che l'uomo ha della sua profonda natura. L'uomo si conosce superando la particolarità della sua esistenza sensibile, e proiettando al di fuori di questa — in un piano di esistenza trascendente — l'immagine della sua stessa energia spirituale. L'immagine mitica di Dio, quale si afferma nella religione positiva, ha dunque una funzione educatrice della coscienza spirituale umana: costituisce il modello ideale a cui ispirarsi, la certezza e la garanzia dell'azione spirituale nel mondo, della sua validità e della sua riuscita, la potenza che nel timore e nell'amore assicura l'autodominio dell'uomo, il principio ideale dell'unità e della collaborazione collettiva. C'è tutto un periodo della storia, periodo in cui l'uomo non ha ancora realizzato e riconosciuto tutta la sua potenza, in cui è e si sente soggetto alle forze della natura e all'accidentalità degli eventi storici, né ancora ha appreso a dominarli, in cui la religione, nella sua positività, per l'obiettività mitica della sua concezione, è realmente, come diceva il Lessing, la fonte dell'educazione del genere umano. Qui il mito sostiene la forza e la forza si accerta nel mito, la vita religiosa è il campo stesso della vita spirituale.*

*Ma quando l'uomo — e si tratta dell'uomo moderno — nella coscienza scientifico-tecnica e nella coscienza storico-economica riconosce ed attua nella sua infinita estensione il suo potere, appare l'altro aspetto della religione positiva, l'aspetto che nel periodo precedente era bensí in atto come superstizione, fanatismo, ma sembrava scontato e giustificato, pur nei suoi tragici errori, da una funzione spiritualmente educativa, ma che ora — che l'autoeducazione dell'uomo è liberamente in atto — appare solo nel suo significato negativo di vincolo e di costrizione. E quanto piú alta è la forma religiosa, tanto piú è grave e stridente la contraddizione, tanto piú pauroso è il pericolo che il mito religioso porta con sé. Anzitutto esso si stacca, si isola dalla concreta vita e attività spirituale dell'uomo: esso diviene oggetto di una credenza astratta, di una superstizione dogmatica. In secondo luogo, esso perde ogni forza educativa, sia perché il modello ch'esso propone è sempre piú un modello estraneo ed ostile alla vita, sia perché esso è divenuto insufficiente, per le sue determinazioni obiettive, ad*

*esprimere la ricchezza delle energie spirituali degli uomini, né è piú capace di un interno sviluppo mitico, giacché l'attività fabulatrice ha perduto, sotto l'azione della coscienza scientifica e storica, ogni elasticità e autonomia di sviluppo. In terzo luogo, anzi, il mito religioso, con tutto l'insieme di credenze, di riti che l'accompagna, diviene un principio di resistenza allo sviluppo dello spirito umano, giacché costituisce un limite assunto come assoluto, oltre il quale si stima impossibile e illecito passare.*

*E ancora, proprio perché il mito di Dio garantisce l'azione umana nel mondo, da un lato ne assorbe l'energia, ne svuota lo slancio, abitua alle «virtú» della rassegnazione, della rinuncia, della sfiducia in sé e della fiducia nella Provvidenza, dall'altro conforta e protegge gli istinti piú bassi della paura, dell'egoismo: fa della religione lo strumento di un gretto conservatorismo e di un miserabile utilitarismo. Da questo punto di vista la religione costituisce non solo un limite e un freno al libero sviluppo della cultura umana, ma una falsificazione profonda della natura umana stessa ch'essa dovrebbe rappresentare. Giacché ciò che in questa è puro, nobile, universale, viene trasposto fuori di essa; ad essa non rimane che il peccato, il rimorso, la penitenza, la fatica assurda della redenzione e l'umiliazione della grazia. Tutta quanta la coscienza etica viene stravolta: essa non è piú la forza che illumina e guida la costruzione del mondo degli uomini, ma l'aspirazione vaga, retorica, continuamente smentita di sfuggirvi. Di piú, la religione positiva costituisce sempre a sé stessa una realtà sociale, fondata sull'autorità che deriva dal suo principio divino trascendente. Essa è la Chiesa, la società che pretende a valer come assoluta ed eterna, in confronto alle società umane relative che si susseguono nella storia. In verità la Chiesa, nostante le sue affermazioni d'origine divina e le sue proclamazioni d'ideale superiorità alla storia, come società reale e concreta si innesta su una certa struttura sociale storicamente definita, realizza la potenza del suo braccio spirituale su quella del braccio secolare, che è la potenza della classe dominante a cui sempre essa si appoggia e i cui principî di dominio difende come sacri. Per questo, socialmente parlando, la Chiesa, come società religiosa, è in doppio senso un principio contrario allo sviluppo libero ed autonomo della società umana, che caratterizza l'umanità moderna. Infatti, per un verso difende le forme arcaiche di dominio sociale a cui la sua potenza è storicamente inserita; per l'altro essa nega alla società umana il diritto di un libero autonomo*

*processo, secondo la sua realtà storica, le esigenze e le lotte che da essa si sprigionano, rivendicano per sé la guida e il controllo.*

*Questi sono dunque i due aspetti — positivo e negativo — della religione nella sua concretezza. Essi costituiscono il contenuto delle due parti in cui l'*Essenza del Cristianesimo *si divide. La prima mostra il costituirsi del mito divino, del sistema teologico, degli elementi fondamentali del rito, della struttura ecclesiastica, come proiezione della coscienza che l'uomo acquista e possiede della sua natura spirituale. La seconda — la presente — rivela invece la contraddizione insita in ognuno di tali aspetti della realtà religiosa tra il principio che l'informa — l'infinita libertà autocreatrice della coscienza umana — e la sua obiettivazione dogmatica in un mito di trascendenza, che nega appunto radicalmente tale libertà. Se, per dirla con Feuerbach, la prima parte scopre la verità antropologica della religione, la seconda mostra la falsità teologica, piú ancora, il dramma assurdo che la religione pone nel seno dell'umanità stessa che l'ha costruita. E ciò sino al giorno, a giudizio del Feuerbach, in cui l'umanità, liberandosi dal mito, restituisca alla sua autocoscienza spirituale quella libertà e quella fecondità che è una sola cosa con la vera religiosità.*

*Non è qui il caso di seguir passo passo l'esposizione, che, del resto, ha doti di chiarezza cui nessun riassunto può essere di particolare giovamento. Solo una cosa mi è caro accentuare: l'intensità con cui il Feuerbach riconduce a una validità etica — o religiosa, come egli si esprime — tutti gli aspetti della vita umana. Le forme della vita sensibile, le esigenze della corporeità, i bisogni « materiali» dell'individuo e della società assumono qui una dignità sconosciuta ai trattati filosofici, fuor che all'*Ethica *di Spinoza. La verità è che qui, nonostante quel suo parlare ancora platonico dell'« essenza dell'uomo,» Feuerbach ha dinanzi agli occhi come esigenza l'uomo nuovo, l'uomo integrale, che solo il materialismo storico potrà definire e illuminare nel suo processo costruttivo.*

*S'è toccato qui il punto in cui sta il valore e il limite della critica feuerbachiana alla religione. Il valore consiste nel ricondurre il centro della realtà religiosa dal trascendente all'uomo; in altre parole, nell'interpretazione antropologica della religione, contro la tradizionale interpretazione teologico-religiosa dell'uomo e della sua vita. Naturalmente questa trasposizione ha precedenti antichi, sino tra i presocratici e i sofisti greci, ed anche per quanto riguarda il*

*Cristianesimo, tali precedenti abbondano nella letteratura europea del XVII e XVIII secolo. Ma ciò che caratterizza la critica del Feuerbach è ch'essa — discepola ed erede dell'illuminismo religioso e dell'idealismo tedesco — tende a salvare e a conservare come "religiosità" in generale nella vita e nella cultura umana quei valori che proprio l'una e l'altra corrente avevano attribuito alla religione e che fanno perno intorno al suo carattere di universalità, d'infinità e di autonomia spirituale. Ciò gli è possibile riferendosi, come vedemmo, al concetto dell'essenza dell'uomo, come origine prima della proiezione mitico-religiosa. Indubbiamente quel concetto gli permette, oltre a quella interpretazione antropologico-spirituale della religione, un'analisi critica approfondita e severa dell'aspetto dogmatico, disciplinare, ecclesiastico della religione positiva, un rilievo vivace delle sue contraddizioni e dei limiti ch'essa pone al libero sviluppo della vita morale e spirituale in genere.*

*Ma è certo d'altra parte che quel concetto, nonostante l'estensione che il Feuerbach gli dà, rappresenta un forte residuo di platonismo o di idealismo, il che non è senza gravi conseguenze per la teoria in generale. Esse possono riassumersi in due fondamentali. La prima riguarda l'interpretazione antropologica della religione. L'uomo in cui il Feuerbach ripone l'origine della religione non è infatti l'uomo reale, cioè gli uomini storici, nella loro concretezza, nel loro sviluppo, nei loro reciproci rapporti, ma un uomo essenziale, astratto nella sua intimità, dinamico ma non storico. Da ciò nasce la formula, né chiara, né esplicativa, per cui la realtà religiosa è la proiezione, idealmente oggettiva, di una essenza soggettiva: è evidente che con questa formula l'aspetto sociale della religione, il suo complesso divenire storico, insomma la sua realtà molteplice, articolata, mobile, inerente alla realtà della struttura della società umana, è lasciata in disparte. Gli studi dell'ultimo secolo sulla storia delle religioni hanno fatto, da questo punto di vista, notevoli progressi e piú ne faranno se si convinceranno della fecondità metodica del materialismo storico, solo capace di creare una completa unità dialettica tra i piani parziali e astratti di continuità storica che ancor si vanno seguendo. Per ciò che riguarda il Feuerbach, il suo platonismo lo conduce a una seconda conseguenza relativa al senso ch'egli dà alla vita spirituale, riconducendola a una religiosità senza dogmi e senza determinazioni obiettive. È questa una concezione romantica, che riassume tutta una tradizione, specialmente tedesca, e i cui residui si*

*possono trovare oggi ancora con varie forme ed accenti. Ma proprio se la si consideri in queste sue posizioni estreme neoromantiche, essa rivela tutto il suo pericolo: pericolo di falsificare in un religiosismo astratto la realtà spirituale varia e complessa, pericolo di vanificare in un moralismo di nobili aspirazioni l'esigenza etica concreta della costruzione di un mondo umano, pericolo di costituire un alibi evasivo alla lotta che quella esigenza etica porta con sé e alle responsabilità ch'essa impone.*

*La decisa interpretazione antropologica della religione e la critica radicale al dogmatismo delle religioni positive che da quella deriva sono certo grandi conquiste del Feuerbach sulla via della liberazione della coscienza umana. Ma esse esigono di essere compiute in una concezione storico-sociale dell'uomo, cui solo il materialismo dialettico e storico possono offrire una base sicura e progressiva.*

Antonio Banfi

# *Introduzione*

*Capitolo primo*

# *L'essenza dell'uomo in generale*

La religione riposa sulla distinzione essenziale dell'uomo dalla bestia; le bestie non hanno religione. È ben vero che i piú antichi naturalisti attribuivano all'elefante, fra le altre lodevoli qualità, anche quella della religiosità; ma la religione degli elefanti appartiene al regno delle favole. Cuvier, uno dei piú grandi conoscitori del regno animale, basandosi su osservazioni personali, non pone l'elefante su un grado spirituale piú elevato di quello del cane.

Ma in che consiste questa essenziale differenza fra l'uomo e la bestia? Nella coscienza, è la risposta piú semplice e universale, ed anche la piú popolare — intendendo però coscienza nel significato piú rigoroso della parola; poiché se intendiamo coscienza nel significato di consapevolezza di sé, di facoltà di percepire, di distinguere e perfino di giudicare gli oggetti esterni per mezzo dei sensi, una simile coscienza non può venire negata alle bestie. Abbiamo invece coscienza nel significato piú rigoroso della parola quando un essere è consapevole della propria specie, della propria essenza. La bestia è consapevole di sé come individuo, ha il senso di sé stessa, ma non si conosce specie; è priva quindi di coscienza, termine che deriva da *conoscere*. Dove si ha coscienza, si ha capacità di scienza. La scienza è la coscienza delle specie. Nella vita abbiamo a che fare con individui, nella scienza con specie, e solo un essere consapevole della propria specie, della propria essenza, può oggettivare altre cose o esseri secondo la loro natura essenziale. La bestia ha perciò solo una vita semplice, l'uomo una duplice vita: nella bestia la vita interiore si identifica con quella esteriore; l'uomo invece ha una vita interiore e una vita esteriore.

La vita interiore dell'uomo è la vita in relazione alla sua specie, alla sua essenza. L'uomo pensa, cioè conversa, parla con sé stesso. La bestia non può esplicare le funzioni della propria specie senza un altro individuo oltre ad essa;

l'uomo invece può pensare e parlare anche da solo: e il parlare e il pensare sono vere funzioni della sua specie. L'uomo è per sé stesso in pari tempo Io e Tu, può porre sé al posto dell'altro, appunto perché non solo la sua individualità, ma anche la sua specie, la sua essenza, possono essere l'oggetto del suo pensiero.

L'essere dell'uomo in ciò che lo distingue dalla bestia è non solo il fondamento, ma anche l'oggetto della religione. Ma la religione è la coscienza dell'infinito; essa dunque è, e non può essere altro, che la coscienza che l'uomo ha, non della limitazione, ma dell'infinità del proprio essere. Infatti un essere realmente finito non ha neppur la piú lontana intuizione, non dico la coscienza, di un essere infinito, poiché il limite dell'essere è anche un limite della sua coscienza. La coscienza del bruco, la cui vita e il cui essere si svolgono circoscritti a una determinata specie di piante, non va oltre questo campo limitato; distingue sí questa pianta dalle altre, ma niente piú sa. Una coscienza cosí limitata, ma proprio per questi suoi limiti infallibile, non chiamiamo piú coscienza ma istinto. Coscienza, in senso rigoroso o proprio e coscienza dell'infinito sono inscindibili; coscienza limitata non è coscienza; la coscienza è essenzialmente di natura infinita, universale. La coscienza dell'infinito null'altro è che la coscienza dell'infinità della coscienza stessa; ossia: nella coscienza dell'infinito l'essere cosciente oggettiva l'infinità della propria essenza.

Ma che cos'è quest'essenza dell'uomo, che la coscienza gli rivela, ossia che cosa costituisce la specie, la vera e propria umanità dell'uomo? [1] La ragione, la volontà, il cuore. Un uomo completo è dotato della forza del pensiero, della forza della volontà, della forza del cuore. La forza del pensiero è la luce della conoscenza, la forza della volontà è l'energia del carattere, la forza del cuore è l'amore. Ragione, amore, volontà sono perfezioni, sono le piú alte facoltà, sono l'essere assoluto dell'uomo in quanto uomo e lo scopo della sua esistenza. L'uomo esiste per conoscere, per amare, per volere. Ma qual è il fine della ragione? è la ragione; dell'amore? l'amore; del volere? la libera volontà. Noi conosciamo per conoscere, amiamo per amare, vogliamo per volere, ossia per essere liberi. *Vero* essere è

[1] Il materialista che nega lo spirito dice: "L'uomo si distingue dalla bestia soltanto per la coscienza, è una bestia dotata di coscienza"; ma non pensa che in un essere che si risveglia a coscienza avviene un cambiamento qualitativo di tutto l'essere. Del resto con quanto si è detto non si vuole minimamente degradare la natura delle bestie.

l'essere pensante, amante, volente. Vero, perfetto, divino è solo ciò che esiste in funzione di sé stesso. Tale è la ragione, tale è l'amore, tale è la volontà. La divina trinità nell'uomo, al di sopra dell'uomo come individuo, è l'unità di ragione, amore e volontà. Di queste facoltà l'uomo non è padrone, poiché nulla egli è senza di esse, poiché egli è ciò che è solo per esse; ma quali elementi costitutivi del suo essere, che egli né possiede né crea, sono le potenze che lo animano, lo determinano, lo governano; potenze divine, assolute, alle quali egli non può opporsi.

Come potrebbe l'uomo sensibile opporsi al sentimento, l'amante all'amore, il ragionevole alla ragione? Chi non ha sperimentato l'invincibile potenza della musica? Ma che cos'altro è la potenza della musica se non la potenza del sentimento? La musica è la lingua del sentimento, il sentimento che si esprime, che si comunica. Chi non ha provato la potenza dell'amore, o non ne ha almeno sentito parlare? È piú forte l'amore o l'individuo? L'uomo possiede l'amore, o non è piuttosto l'amore che possiede l'uomo? Quando l'amore induce l'uomo a dare con gioia perfino la vita per l'essere amato, questa forza, che trionfa della stessa morte, è propria dell'uomo come individuo, o non è piuttosto la forza dell'amore? E se talvolta hai veramente pensato, non ti sei allora reso conto della tranquilla, silenziosa potenza del pensiero? Quando ti immergi in profonda meditazione, obliando te stesso e ciò che ti circonda, domini tu la ragione o non sei da essa dominato e sommerso? E l'entusiasmo della scienza non è il piú bel trionfo che la ragione celebra su di te? La sete di conoscere non è una forza assolutamente irresistibile, capace di tutto superare? E quando reprimi una passione, quando ti spogli da una consuetudine, in breve, quando riporti una vittoria su te stesso, questa forza vittoriosa è tua propria, o non è piuttosto l'energia del volere, la forza della moralità, che con violenza si impadroniscono di te facendoti sdegnare contro te stesso e le tue debolezze di individuo? [2]

[2] Che questa distinzione fra l'individuo — termine quanto mai impreciso, ambiguo e facile a trarre in errore come tutti i termini astratti — e l'amore, la ragione, la volontà abbia o no nella natura il suo fondamento, è questione del tutto estranea all'argomento di questa trattazione. La religione astrae le forze, gli attributi, le qualificazioni essenziali dell'uomo stesso, e le divinizza quali esseri autonomi, è poi indifferente se ognuna di esse singolarmente erige a ente, come nel politeismo, o se, come nel monoteismo, tutte le assomma in un unico essere; siamo quindi costretti a fare questa distinzione per spiegare e ricondurre all'uomo questi esseri divini. Distinzione che d'altronde ha un fondamento lingui-

L'uomo nulla è senza oggetto. Gli uomini grandi, rappresentativi, nei quali piú compiutamente si rivela la natura umana, convalidano questo assioma con la loro vita, essenzialmente dominata da un'unica passione: realizzare lo scopo che costituiva l'oggetto essenziale della loro attività. Ma l'oggetto a cui un soggetto è legato da rapporti necessari, essenziali, quest'oggetto non è altro che l'essenza propria, ma oggettiva, del soggetto. Un oggetto comune a piú individui della medesima specie, ma diversi per qualità, manifesta e rivela la loro natura, almeno per il modo in cui è l'oggetto di ognuno di essi.

Cosí il Sole è l'oggetto comune dei pianeti. Ma non lo è allo stesso modo per Mercurio, per Venere, per Satúrno, per Urano e per la Terra. Ogni pianeta ha, per cosí dire, il suo proprio sole. Il Sole, nel modo in cui illumina e riscalda Urano, non ha alcuna esistenza fisica (solo un'esistenza astronomica, scientifica) per la Terra; e il Sole non solo *appare* diverso, ma *è* anche effettivamente diverso per Urano e per la Terra. Il rapporto della Terra con il Sole è perciò nel contempo un rapporto della Terra con sé stessa, ossia con la sua propria natura; infatti la misura del volume e della intensità della luce in cui il Sole si rivela alla Terra, è la misura della distanza della Terra dal Sole, e su questa misura si fonda la particolare natura della Terra. Ogni pianeta ha quindi nel suo sole lo specchio del proprio essere.

Perciò è nell'oggetto che l'uomo acquista la coscienza di sé stesso: la coscienza dell'oggetto è la coscienza di sé dell'uomo. Dall'oggetto tu conosci l'uomo, in esso ti si rivela la sua natura: l'oggetto è il suo essere manifesto, il suo Io vero e oggettivo. E ciò vale non solo per gli oggetti del pensiero, ma anche per quelli che cadono sotto i sensi. Anche le cose piú lontane dall'uomo, *per il fatto che, e in quanto* sono a lui oggetti, rivelano l'essere umano. Anche la luna, anche il sole, anche le stelle gridano all'uomo il "Conosci te stesso!" La facoltà che egli ha di vederli e il *modo in cui* li vede, sono una testimonianza della sua natura. La bestia è sensibile solo al raggio di luce necessario alla vita, l'uomo invece gode anche del raggio inutile della stella piú remota. Soltanto l'uomo ha gioie e affetti puri, intellettuali, disinteressati, soltanto l'uomo conosce estasi

stico e, ciò che è tutt'uno, logico; l'uomo infatti distingue sé dal proprio spirito, dalla propria mente, dal proprio cuore, come se egli fosse alcunché senza di questi.

teoretiche. Lo sguardo che si perde nella contemplazione del cielo stellato, in quella luce che né giova né nuoce, che nulla ha in comune con la terra e con i suoi bisogni, scorge la sua propria natura, la sua propria origine. L'occhio è di natura divina. Perciò unicamente in grazia sua l'uomo si eleva sopra la terra; perciò la speculazione ha inizio quando lo sguardo si rivolge per la prima volta al cielo. I primi filosofi erano astronomi. Il cielo rammenta all'uomo il suo destino, gli rammenta che non è chiamato solo ad agire, ma anche a contemplare.

L'essere assoluto, il dio dell'uomo, è l'essere stesso dell'uomo. La potenza dell'oggetto su di lui non è infatti che la potenza stessa della sua propria intima natura. Cosí la potenza dell'oggetto del sentimento è la potenza del sentimento, la potenza dell'oggetto della ragione, è la potenza della ragione stessa, la potenza dell'oggetto della volontà, è la potenza della volontà. L'uomo il cui essere è suscettibile di commuoversi per dei suoni, è dominato dal sentimento, dal sentimento almeno che nella musica trova il suo elemento conforme. Ma non il suono per sé stesso, solo il suono ricco di contenuto, significativo ed espressivo commuove l'uomo sensibile; ossia il sentimento viene determinato soltanto da ciò che è ricco di sentimento, ossia da sé stesso, dalla sua propria essenza; e cosí è della volontà, cosí pure della ragione. Perciò di qualsiasi oggetto diveniamo noi coscienti, sempre diveniamo nel contempo coscienti del nostro proprio essere; non possiamo affermare qualche cosa *d'altro*, senza affermare *noi stessi*. E poiché volontà, sentimento e pensiero sono perfezioni, essenze, realtà, è impossibile che noi con la ragione, con il sentimento, con la volontà sentiamo e percepiamo la ragione, il sentimento e la volontà come facoltà limitate, finite, ossia nulle. Infatti limitazione e nullità sono termini identici; limitazione è solo un eufemismo per nullità. Limitazione è il termine metafisico, teoretico, nullità è il termine pratico, sentimentale. Ciò che per la ragione è finito, è nullo per il cuore. Ma è impossibile aver coscienza della volontà, del sentimento e della ragione come di forze finite, poiché ogni perfezione, ogni forza ed essenza è la riprova immediata e la conferma di sé stessa. Non si può amare, volere, pensare, senza percepire queste attività come perfezioni, né percepire il proprio essere dotato di amore, di volontà e di pensiero, senza che da ciò ne derivi una gioia infinita. Coscienza è l'oggettivazione di sé, perciò non può essere nulla di estraneo, nulla di distinto dall'essere che è cosciente. Come potrebbe

altrimenti esserne cosciente? Impossibile è dunque che una perfezione sia cosciente di sé come imperfezione, impossibile sentire il sentimento come limitato, pensare come limitato il pensiero.

Coscienza è autoconferma, autoaffermazione, amore di sé, gioia della propria perfezione; è il contrassegno caratteristico di un essere perfetto; non esiste che in un essere appagato compiuto. La stessa vanità umana conferma questa verità. L'uomo si guarda volentieri allo specchio, si compiace della propria figura. Questo compiacimento è una conseguenza necessaria, involontaria, della perfezione, della bellezza della sua figura. La figura bella è paga di sé, ha necessariamente gioia di sé, e necessariamente si specchia in sé stessa. Vi è vanità, solo quando l'uomo si compiace della propria bellezza individuale, ma non quando ammira la figura umana in generale. Egli *deve* ammirarla; non può immaginare una figura piú bella, superiore alla figura umana.[3] Evidentemente ogni essere ama, *deve* amare, sé e la propria esistenza. Esistere è un bene. «Tutto ciò che è degno di esistere,» dice Bacone, «è anche degno di essere conosciuto.» Tutto ciò che è, ha valore, è un essere distinto; perciò ama, afferma sé stesso. Ma la piú alta forma dell'affermazione di sé, la forma che già di per sé è una distinzione, una perfezione, una felicità, un bene, è la coscienza.

Ogni limitazione della ragione, o comunque della natura dell'uomo, si fonda su un inganno, su un errore. L'uomo come *individuo* indubbiamente può, e perfino deve, sentirsi e riconoscersi limitato — e in questo si distingue dalla bestia —; ma può avere coscienza di questo suo limite, di questa sua finitezza, solo perché ha davanti a sé come oggetto la perfezione, la infinità della specie. Se pertanto considera questi *suoi* limiti come limiti della *specie*, è perché identifica sé stesso con la specie — errore facile nell'uomo e determinato spesso dal suo amor di comodo, dalla sua pigrizia, dalla sua vanità, dal suo egoismo. Infatti un limite che io so essere puramente un *mio* limite, mi umilia, mi turba, me ne vergogno. Per liberarmi da questo sentimento di vergogna, da questa inquietudine, considero i limiti della

[3] «L'uomo è per l'uomo la cosa piú bella» (CICERONE, *De natura deorum*, lib. I). E questo non è indice di limitazione; infatti egli trova belli anche altri esseri oltre a sé; si rallegra anche per la bellezza degli animali, delle piante, per la bellezza della natura in generale. Ma soltanto la figura assoluta, perfetta, può guardare senza invidia le figure di altri esseri e rallegrarsi della loro bellezza.

mia individualità come limiti della natura umana. Ciò che è per me incomprensibile, è incomprensibile anche per gli altri; perché affliggermi? non è colpa mia; non dipende dalla *mia* intelligenza, ma dall'intelligenza della specie stessa. Ma è un errore, un errore ridicolo e insieme colpevole, definire come finito, come limitato, ciò che costituisce la natura stessa dell'uomo, l'essenza della specie, che è l'essere assoluto dell'individuo. Ogni essere è per sé sufficiente; nessun essere può negare sé stesso, ossia la sua essenza, nessun essere è per sé stesso limitato. Al contrario, ogni essere è in sé infinito, ha in sé stesso il suo dio, il suo essere sommo. Ogni essere ha dei limiti solo per un altro essere estraneo e superiore a lui. La vita dell'effimere è eccezionalmente breve paragonata a quella di altri animali piú longevi, pur tuttavia questa breve vita è per esso tanto lunga quanto per gli altri animali una vita di anni. La foglia su cui il bruco vive è per il bruco un mondo, uno spazio infinito.

Ciò che fa di un essere ciò che realmente è, è appunto il suo talento, la sua potenzialità, la sua ricchezza, il suo ornamento. Come gli sarebbe possibile sentire il suo essere come non essere, la sua ricchezza come deficienza, il suo talento come impotenza? Se le piante avessero vista, gusto e giudizio, ognuna d'esse dichiarerebbe che il suo fiore è il piú bello, poiché la sua intelligenza e il suo gusto non andrebbe oltre la forza produttiva del suo essere. Ciò che la forza creativa di un essere produce come la cosa piú alta, anche il gusto e il giudizio di quello stesso essere devono convalidare e riconoscere come la cosa piú alta. Ciò che l'essere afferma, l'intelligenza, il gusto, il giudizio, non possono negare; altrimenti quell'intelligenza, quel giudizio non sarebbero piú l'intelligenza, il giudizio di questo determinato essere, ma di un qualsiasi altro. La misura dell'essere è anche la misura dell'intelligenza; se l'uno è limitato lo è anche l'altra. Ma per un essere limitato, la propria intelligenza limitata non è un limite; al contrario, ne è perfettamente felice e soddisfatto; la giudica, la loda e la esalta come una forza magnifica, divina; e l'intelligenza limitata, a sua volta, esalta l'essere limitato a cui appartiene. L'uno e l'altra si convengono nel modo piú perfetto; come potrebbero essere in disaccordo? L'intelligenza è l'orizzonte di un essere. Quale l'ampiezza della tua vista, tale l'ampiezza del tuo essere e viceversa. L'occhio della bestia non arriva piú in là del suo bisogno, e neppure il suo essere va oltre. Nella misura in cui si estende il tuo essere si esten-

de anche la tua coscienza, nella medesima misura sei Dio. Il disaccordo fra l'intelligenza e l'essere, fra il pensiero e la forza produttiva nella coscienza dell'uomo, è da un lato puramente individuale e non va generalizzato, d'altro lato non è che apparente. Chi riconosce brutte le proprie brutte poesie è meno limitato nel suo *essere*, perché lo è meno nella sua *conoscenza* di chi è soddisfatto dei propri brutti versi.

Per conseguenza, se tu *pensi* l'infinito, pensi e convalidi *l'infinità della potenza del pensiero*, se *senti* l'infinito, senti e convalidi *l'infinità della potenza del sentimento*. L'oggetto della ragione è la ragione che pensa sé stessa, l'oggetto del sentimento il sentimento che sente sé stesso. Se ti è negato ogni intendimento, ogni sensibilità per la musica, anche nella musica piú bella non percepisci piú che nel sibilo del vento o nel mormorio del ruscello che scorre ai tuoi piedi. Che cosa dunque ti commuove quando la musica ti commuove? Che cosa percepisci tu in essa? Cos'altro, se non la voce del tuo stesso cuore? Cioè a dire il sentimento parla unicamente al sentimento, ed è unicamente al sentimento, ossia a sé stesso, comprensibile. La musica è un monologo del sentimento; ma anche il dialogo della filosofia non è in realtà che un monologo della ragione. Il pensiero parla soltanto al pensiero. I sensi si lasciano affascinare dalla luce multicolore del cristallo; la ragione si interessa soltanto alle leggi della cristallografia. La ragione ha soltanto il razionale come oggetto.[4]

Tutto ciò quindi che per la speculazione metafisica, trascendente, per la religione, è soltanto il derivato, il soggettivo o umano, il mezzo, l'organo, in realtà è l'originale, il divino, l'essere, l'oggetto stesso. Se per esempio si considera il sentimento come l'organo della religione, come la facoltà rivelatrice della divinità, l'essenza di Dio non esprimerà altro che l'essenza del sentimento. Il vero, ma riposto significato dell'espressione: "il sentimento è l'organo del divino," suona: il sentimento è ciò che vi è nell'uomo di piú nobile, di piú eccelso, ossia di divino. Come potresti tu percepire il divino attraverso il sentimento, se il sentimento stesso non fosse di natura divina? Il divino viene conosciuto unicamente attraverso il divino, dio unicamente attraverso sé stesso. L'essere divino percepito attraverso il sentimento, null'altro è in realtà che il sentimento stesso estasiato ed

[4] "La ragione percepisce solo la ragione e ciò che da essa deriva" (REIMARUS, *Wahrheiten der natürlichen Religion*, parte IV, par. 8).

innamorato di sé, il sentimento ebbro di gioia, in sé beato.

Già da ciò si comprende che là dove il sentimento viene elevato a organo dell'infinito, a soggetto della religione, *l'oggetto* della medesima perde il suo valore oggettivo. Cosí da quando si è fatto del sentimento l'elemento essenziale della religione, la materia di fede del cristianesimo, un tempo cosí sacra, è divenuta indifferente. Anche se viene ancora conferito valore all'oggetto, questo valore però sussiste solo in funzione del sentimento, il quale può associarsi a quell'oggetto forse solo per motivi casuali; se un altro oggetto suscitasse il medesimo sentimento sarebbe allo stesso modo il benvenuto. L'oggetto del sentimento diventa indifferente proprio perché, una volta definito il sentimento l'essere soggettivo, l'organo della religione, in realtà esso ne è anche l'essere oggettivo reale, ossia il dio, benché non venga dichiarato tale, almeno direttamente. Direttamente, dico; infatti indirettamente lo si ammette senz'altro col dichiarare religioso il sentimento *come tale*, annullando cosí ogni distinzione fra i sentimenti specificamente religiosi e gli irreligiosi, o per lo meno i non religiosi, conseguenza necessaria una volta che si assuma il sentimento come organo del divino. Infatti perché altro mai, se non per la sua essenza, per la sua natura, fai del sentimento l'organo dell'essere infinito, divino? Ma la natura del sentimento in generale non è anche la natura di ogni singolo sentimento, qualunque sia il suo oggetto? che cosa dunque rende questo sentimento religioso? un determinato oggetto? No certo, poiché quest'oggetto già di per sé stesso non può essere che religioso, dal momento che è un oggetto del sentimento e non della fredda ragione. Che cosa allora? la natura del sentimento, a cui ogni sentimento partecipa, a prescindere da ogni distinzione dell'oggetto. Il sentimento viene dunque detto santo unicamente perché è sentimento; il fondamento della sua religiosità è la natura del sentimento, riposa in lui stesso. Ma in questo modo non si viene a proclamare il sentimento quale l'assoluto, il divino stesso? Se il sentimento è per sé stesso buono, religioso, cioè santo, divino, non ha il sentimento il suo dio in sé stesso?

Ma se tu cionondimeno vuoi stabilire un oggetto al sentimento, e nel contempo spiegare *veramente* il tuo sentimento, senza immettervi con la riflessione alcunché di eterogeneo, che cos'altro puoi fare se non porre una distinzione fra i tuoi sentimenti individuali e l'essenza universale, la natura del sentimento, se non separare l'essenza del sentimento dagli elementi che lo turbano, che lo contaminano, e ai

quali in te, individuo condizionato, il sentimento è frammisto? Dunque ciò che puoi oggettivare, proclamare come l'infinito, definire come l'essenza stessa dell'infinito, null'altro è che la natura del sentimento. In questo caso non hai che questa definizione di Dio: Dio è il sentimento puro, infinito, libero. Ogni altro dio sarebbe un dio imposto dal di fuori al tuo sentimento. Il sentimento è ateo dal punto di vista della fede ortodossa che lega il concetto di dio a un essere che esiste al di fuori di noi: il sentimento nega un dio oggettivo, è a sé stesso dio. Dal punto di vista del sentimento, solo la negazione del sentimento è la negazione di dio. Solo perché sei troppo vile e troppo limitato non vuoi ammettere apertamente ciò che il tuo sentimento tacitamente afferma. Legato a scrupoli tradizionali, incapace di comprendere la grandezza del sentimento, ti spaventa l'ateismo del tuo cuore, e per questo timore frantumi l'unità del tuo sentimento e inganni te stesso ponendo un essere oggettivo distinto dal sentimento stesso; cosí necessariamente ricadi negli antichi interrogativi e dubbi: c'è o non c'è un dio? interrogativi e dubbi che necessariamente dileguano, che sono impossibili, là dove il sentimento viene definito come l'essenza della religione. Il sentimento è la tua forza piú intima e nel contempo da te distinta e indipendente, è *in te, a te superiore*: è il tuo proprio essere, che pur tuttavia ti afferra come un essere altro da te; in breve, è il tuo dio.

È stato posto in evidenza il sentimento solo perché lo si è preso come esempio. La situazione non cambia ponendo ogni altra forza, capacità, potenza, realtà, attività — il termine è indifferente — quale organo essenziale, rivelatore, della religione o di qualsiasi altro oggetto. Ciò che *soggettivamente*, ossia da parte dell'uomo, ha il valore dell'essere, appunto per ciò ha il valore dell'essere anche *oggettivamente*, ossia da parte dell'oggetto, nella realtà. L'uomo non può uscire dalla propria natura. Ben può immaginare con la fantasia individui diversi da lui, di pretesa natura superiore, ma assolutamente mai può astrarre dalla propria specie, dal proprio essere; le qualificazioni essenziali che egli conferisce a questi altri individui sono sempre qualificazioni attinte dalla sua propria natura, e non sono in realtà che la sua propria immagine.

Indubbiamente vi saranno altri esseri pensanti, oltre all'uomo, sui corpi celesti, ma ammettendo tali esseri non cambiamo il nostro punto di vista; lo arricchiamo solo quantitativamente, non qualitativamente; poiché come ovun-

que la materia obbedisce alle leggi della gravitazione, cosí ovunque lo spirito è sottomesso alle medesime leggi del sentire e del pensare. Ed in realtà immaginiamo che le stelle siano abitate non certo perché esistano degli esseri *differenti* da noi, ma solo perché vi siano *piú* esseri come noi o simili a noi.[5]

[5] Cosí si esprime per esempio Chr. Huygens nel suo *Cosmotheoros* (l. I). "È verosimile che il godimento della musica e della matematica non sia limitato solo a noi uomini, ma si estenda a parecchi altri esseri ancora." Ciò precisamente significa: la qualità è uguale, il medesimo intendimento per la musica, per la scienza; soltanto il numero di quelli che ne sono dotati non ha limiti.

## Capitolo secondo

# *L'essenza della religione in generale*

Ciò che fin qui abbiamo detto in generale sul rapporto dell'uomo con l'oggetto, non escludendo neppure le cose esteriori, vale in special modo per il rapporto dell'uomo con l'oggetto religioso.

Nel rapporto con le cose *esteriori* la coscienza che l'uomo ha dell'oggetto è distinguibile dalla coscienza che l'uomo ha di sé stesso; ma trattandosi dell'oggetto *religioso* la coscienza e l'autocoscienza vengono senz'altro a identificarsi. L'oggetto sensibile è *esterno* all'uomo, quello religioso è *in lui*, a lui interiore, perciò è un oggetto che non si può scindere dall'uomo, cosí come non si può da lui scindere la consapevolezza di sé, la coscienza; è un oggetto intimo, anzi di tutti il piú intimo, il piú vicino. «Dio,» dice per esempio Agostino, «ci è piú vicino, piú congiunto, e perciò anche piú facilmente riconoscibile che non le cose sensibili e corporali.» [1] L'oggetto sensibile è in sé un oggetto *indifferente*, indipendente dai convincimenti, dal giudizio; l'oggetto della religione invece è un oggetto *prescelto*: è l'essere piú pregiato, il primo, il piú eccelso; per sua natura presuppone un giudizio critico, la distinzione fra il divino e il non divino, fra il degno di adorazione e il non degno di adorazione.[2] E qui perciò vale senza riserve la proposizione: ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivato. Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principî, tale è il suo dio: quanto l'uomo vale, tanto e non piú vale il suo dio. *La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé.* Tu conosci l'uomo dal suo dio, e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano. Per l'uomo, è Dio il proprio spirito,

[1] *De Genesi ad litteram*, lib. V, c. 16.

[2] "Voi non considerate," dice ai pagani Minucio Felice nel suo *Octavius* (cap. 24), "che si deve *conoscere* Dio prima di adorarlo."

la propria anima; e ciò che per l'uomo è spirito, ciò che è la sua anima, il suo cuore, quello è il suo dio: Dio è l'intimo *rivelato*, l'essenza dell'uomo *espressa*; la religione è la solenne rivelazione dei tesori celati dell'uomo, la pubblica professione dei suoi segreti d'amore.

Ma da quanto abbiamo detto non si deve dedurre che l'uomo religioso sia direttamente consapevole che la coscienza che ha di Dio sia la stessa autocoscienza del suo proprio essere, poiché appunto il non essere consapevole di ciò è il fondamento della vera e propria essenza della religione. Per evitare questo equivoco diremo meglio: la religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo. Perciò la religione precede sempre la filosofia, nella storia dell'umanità cosí come nella storia dei singoli individui. L'uomo sposta il suo essere *fuori da sé*, prima di trovarlo *in sé*. In un primo tempo egli è consapevole del proprio essere come di un altro essere. La religione è l'infanzia dell'umanità; il bambino vede il proprio essere, l'uomo, fuori da sé, ossia oggettiva il proprio essere in un altro uomo. Perciò il progresso storico delle religioni consiste appunto nel considerare in un secondo tempo come soggettivo e *umano* ciò che le prime religioni consideravano come oggettivo e adoravano come *dio*. Le prime religioni sono idolatrie per le religioni posteriori; queste riconoscono che l'uomo ha adorato il proprio essere senza saperlo. In ciò consiste il loro progresso, e di conseguenza ogni progresso nella religione è per l'uomo una piú profonda conoscenza di sé stesso. Ma ogni religione particolare che definisce idolatrie le sue piú antiche sorelle, esclude sé stessa — ed invero necessariamente, altrimenti non sarebbe piú religione — da questo destino, da questa natura universale della religione; soltanto alle altre religioni attribuisce ciò che pur sempre rimane — se pure in modo diverso — il vizio della religione in generale. Per il fatto di avere un *altro* oggetto, un *altro* contenuto, per il fatto di avere superato il contenuto delle religioni anteriori, immagina di essersi innalzata al di sopra delle leggi necessarie ed eterne sulle quali si fonda l'essenza di ogni religione, immagina che il suo oggetto, il suo contenuto sia soprannaturale. Ma ciò che la religione da sé stessa non può fare, cioè studiare la sua natura come un qualsiasi oggetto, può farlo il pensatore, che perciò penetra nell'essenza della religione e ne rivela ogni segreto. Il nostro compito è appunto di mostrare che la distinzione fra il divino e l'umano è illusoria, cioè che null'altro è se non la distinzione fra l'*essenza* dell'umanità

e l'uomo *individuo*, e che per conseguenza anche l'oggetto e il contenuto della religione cristiana sono umani e nient'altro che umani.

La religione, per lo meno la religione cristiana, è l'insieme dei rapporti dell'uomo con sé stesso, o meglio con il proprio essere, riguardato però come un *altro* essere. L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono perciò qualificazioni dell'essere *umano*.[3]

Per ciò che riguarda gli *attributi*, ossia le determinazioni o qualificazioni di Dio, ciò viene ammesso senza esitazione, ma in nessun modo lo si vuol ammettere relativamente al *soggetto*, ossia all'ente che sta alla base di questi attributi. Chi nega il soggetto è considerato empio, ateo; gli attributi invece si possono impunemente negare. Ma ciò che è privo di ogni qualificazione, di ogni attributo non ha su di me alcun effetto, e ciò che non ha alcun effetto non ha per me neppure esistenza. Annullare gli attributi equivale ad annullare l'essere stesso. Un essere indefinito è un essere privo di oggettivazione, un essere privo di oggettivazione è un essere nullo. Quando perciò l'uomo toglie a Dio ogni qualificazione, Dio non è per lui che un essere *negativo*, cioè *nullo*. Per l'uomo veramente religioso Dio non è un essere indefinito, indeterminato, ma un essere *determinato, reale*. L'indeterminazione e l'inconoscibilità di Dio, che con essa si identifica, sono perciò solo un frutto dell'epoca piú recente, un prodotto dell'incredulità degli uomini moderni.

Come l'uomo impone, e può imporre dei limiti alla ragione solo là dove il godimento sensibile o il sentimento religioso o la contemplazione estetica o i principî morali hanno per lui il valore dell'assoluto e del vero, cosí stabilisce e proclama come dogma l'inconoscibilità o indeterminabilità di Dio solo quando non ha piú alcun interesse a conoscerlo, quando la sola realtà, assorbendolo completamente, ha per

[3] "Le perfezioni di Dio sono le perfezioni della nostra anima, ma Egli le possiede senza limiti... Noi possediamo una qualche facoltà, una qualche conoscenza, un qualche bene, ma tutto ciò è in Dio perfetto" (LEIBNITZ, *Essais de Théodicée*, Préface). "Tutto ciò che contraddistingue l'anima umana appartiene anche all'essere divino. Tutto ciò che è escluso da Dio, non appartiene nemmeno alle qualificazioni essenziali dell'anima" (S. GREGORIO DI NISSA, *De anima*, Lipsia 1837, p. 42). "Di tutte le scienze la piú meravigliosa e la piú importante è la conoscenza di sé, perché chi conosce sé stesso conoscerà anche Dio." (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Paedagogia*, l. III, c. 1).

lui il significato e l'importanza dell'essenziale, dell'assoluto, del divino, e purtuttavia nel contempo sussiste ancora un resto dell'antica religiosità in contraddizione a questa tendenza puramente terrena. Con il pretesto della inconoscibilità di Dio l'uomo si discolpa, di fronte alla propria coscienza religiosa ancora superstite, di aver dimenticato Dio, di essersi perso nel mondo; nega Dio *praticamente*, con l'*azione* — tutta la sua riflessione e il suo pensiero sono posseduti dal mondo —, ma non lo nega *in teoria*, non attacca la sua esistenza, la lascia sussistere. Ma una siffatta esistenza non lo tocca e non lo disturba; è un'esistenza puramente *negativa*, priva di esistenza, un'esistenza che contraddice sé stessa, che per i suoi effetti non si distingue dalla non esistenza. Il negare all'essere divino attributi positivi e determinati è una negazione della religione che però conserva ancora un'apparenza religiosa, cosí da non venire *riconosciuta* come negazione; non è altro che un ateismo sottile e scaltrito. Il cosiddetto religioso timore di rendere Dio finito con l'attribuirgli predicati definiti, è soltanto l'irreligioso desiderio di non voler piú saperne di Dio, di scacciare Dio dal proprio spirito. Chi paventa di essere *finito*, paventa di *esistere*. Ogni esistenza reale, cioè a dire ogni esistenza che sia realmente esistenza, è esistenza qualitativa, determinata. Chi seriamente, realmente, veramente crede nell'esistenza di Dio, non si sente urtato neppure dai piú grossolani attributi materiali di Dio. Rinunci all'esistenza chi non vuol offendere con la propria esistenza, chi non vuole essere concreto. Un dio che si senta offeso dalle determinazioni del suo essere, non ha né il coraggio né la forza di esistere. La qualità è il fuoco, l'ossigeno, il sale dell'esistenza. Un'esistenza *in generale*, un'esistenza senza qualità, è un'esistenza insipida, superflua; e poiché in Dio non vi è piú di ciò che vi è nella religione, solo quando l'uomo perde il gusto alla religione e la religione stessa diviene per lui indifferente e senza significato, solo allora di conseguenza diviene insipida e senza significato anche l'esistenza di Dio.

Ma vi è un altro modo di negare gli attributi divini, piú blando di quello diretto or ora additato. Si ammette che gli attributi dell'essere divino sono qualificazioni finite, segnatamente umane, ma non li si rifiuta; si assume anzi la loro difesa, adducendo che all'uomo è necessaria una rappresentazione definita di Dio, poiché rimanendo egli pur sempre uomo, non può rappresentarsi Dio con qualificazioni diverse dalle umane. Senza dubbio, si dice, in rapporto a Dio queste

qualificazioni non hanno significato, ma per noi sí, poiché se Dio deve esistere per noi, non può apparire diversamente da cosí come ci appare, cioè a dire un essere umano, o almeno simile all'uomo.

Ma questa distinzione fra ciò che Dio è *in sé* e ciò che è *per noi*, distrugge la pace della religione, ed è inoltre in sé stessa una distinzione infondata e inconsistente. Noi non possiamo assolutamente sapere se Dio in sé e per sé sia qualche cosa di diverso da ciò che è per noi; nel modo in cui è per noi, è per noi *tutto* il suo essere. Il suo essere in sé stesso, la sua stessa essenza, riposa per noi appunto nelle qualificazioni con le quali egli ci appare; egli è per noi nell'unico modo in cui per noi può essere. L'uomo religioso è perfettamente appagato da ciò che Dio è in rapporto a lui — nulla egli sa di un altro rapporto —, poiché Dio è per lui ciò che può essere per l'uomo in generale. Facendo la distinzione a cui si è accennato, l'uomo pretende di superare sé stesso, ossia il suo essere, la sua misura assoluta; ma questo superamento è solo illusorio. Infatti una distinzione fra l'oggetto quale è *in sé* e l'oggetto quale è *per noi*, è possibile solo quando un oggetto *può* effettivamente apparirci diverso da quello che ci appare; ma non quando ci appare cosí come ci deve apparire secondo la nostra misura assoluta. La nostra rappresentazione può sí essere soggettiva, cioè non corrispondere a quella della specie. Ma se la nostra rappresentazione è conforme alla misura della specie, allora la distinzione fra l'essere in sé e l'essere per noi non può sussistere: è infatti una rappresentazione in sé stessa assoluta. La misura della specie è la misura assoluta, legge e criterio di misura per l'uomo. Ma la religione ha appunto la convinzione che le sue rappresentazioni, le sue qualificazioni di Dio siano tali che ogni uomo debba, sia anzi costretto ad ammettere, se vuol essere nel vero, che esse siano le rappresentazioni necessarie alla natura umana, anzi le rappresentazioni oggettive, conformi a Dio. Per ogni religione gli dèi delle altre religioni sono soltanto *rappresentazioni* di Dio, ma la rappresentazione di dio che *essa* possiede è *Dio stesso*, e Dio come essa lo rappresenta è l'autentico, il vero Dio, Dio quale è *in sé*. La religione si appaga solo di un dio completo, senza riserve; non vuole una mera immagine di Dio; vuole Dio stesso, Dio in persona. La religione rinuncia a *sé stessa* se rinuncia all'*essere* di Dio; non è piú verità se rinuncia al possesso del vero dio. La distinzione fra oggetto e rappresentazione, fra Dio in sé e Dio per me, è una distinzione scettica, e poiché lo scet-

ticismo è il nemico mortale della religione, è una distinzione empia.

Ciò che per l'uomo ha il valore dell'essere-in-sé, ciò che per lui è l'essere sommo, al di sopra del quale nulla può immaginare di piú eccelso, ciò appunto è per lui l'essere divino. Come dunque di fronte a questo oggetto potrebbe ancora chiedersi che cosa questo oggetto sia in sé? Se l'uccello oggettivasse Dio, non lo potrebbe oggettivare che come un essere alato. L'uccello non conosce nulla di piú alto, nulla di piú beato, dell'essere dotato di ali. Come sarebbe ridicolo che quest'uccello sentenziasse: «Dio appare a me come un uccello, ma non so che cosa egli sia in sé.» Per l'uccello l'essere sommo è precisamente l'essere dell'uccello. Rappresentando l'essere dell'uccello tu rappresenti per lui l'essere sommo. Come potrebbe dunque chiedersi se Dio è *in sé* un essere alato? Chiedere se Dio è in sé così come è per me, significa chiedere se Dio è Dio, significa erigersi al di sopra del proprio dio, ribellarsi a lui.

Perciò una volta che la coscienza dell'uomo abbia constatato che i predicati attribuiti a Dio dalla religione sono soltanto antropomorfismi, cioè rappresentazioni umane, già la sua fede è incrinata dal dubbio e dall'incredulità. E solo per l'incoerenza, che è frutto di viltà e di poco rigore logico, da questa constatazione l'uomo non procede alla formale negazione degli attributi stessi, e da questa alla negazione del soggetto che vi sta alla base. Se poni in dubbio la verità oggettiva degli attributi, devi anche dubitare della verità oggettiva del soggetto di questi attributi. Se gli attributi sono antropomorfismi, è un antropomorfismo anche il soggetto dei medesimi. Se l'amore, la bontà, la personalità sono qualificazioni umane, lo è pure il soggetto delle medesime, il soggetto che tu ad esse presupponi, ed allora anche l'*esistenza* di Dio, anche la fede nell'esistenza di un qualsiasi dio è un antropomorfismo, una proiezione assolutamente umana. Donde sai che la fede in un qualsiasi dio non è il frutto di un limite dell'intelligenza umana? Forse esseri superiori all'uomo — tu stesso ne ammetti — sono in sé stessi cosí beati, cosí in accordo con la loro natura, da non sentire il dissidio fra loro stessi e un essere superiore. Conoscere Dio e non essere sé stessi Dio, conoscere la beatitudine e non goderla, è una disarmonia, un'infelicità.[4]

[4] Nell'al di là viene quindi annullata anche questa scissione fra Dio e uomo. Nell'al di là l'uomo non è piú uomo, tutt'al piú lo è solo nella sua immaginazione. Non ha piú una volontà propria distinta dalla volontà divina, di conseguenza non ha piú neppure un essere proprio. Cos'è infatti

Esseri superiori, piú perfetti, non conoscono questa infelicità, non hanno alcuna idea di ciò che essi stessi *non* sono.

Tu credi che l'amore sia un attributo di Dio perché tu stesso ami, credi che Dio sia un essere sapiente e buono perché consideri bontà e intelligenza le migliori tue qualità; credi che Dio esista, che egli dunque sia un soggetto o un essere — ciò che esiste è un essere, venga poi definito e caratterizzato come sostanza o come persona o in qualsiasi altro modo — perché tu stesso esisti, perché tu stesso sei un essere. Non conosci un bene umano maggiore dell'amare, dell'essere buono e sapiente, come non conosci una felicità maggiore dell'esistere; infatti la coscienza di ogni bene, di ogni felicità, è in te connessa alla coscienza dell'esistenza. Dio è per te un essere esistente per le medesime ragioni per cui è per te un essere sapiente, beato, buono. La distinzione fra gli attributi divini e l'esistenza di Dio è solo questa: l'esistenza non ti appare un antropomorfismo, perché la necessità che Dio esista riposa nel tuo stesso esistere; gli attributi di Dio invece ti appaiono antropomorfismi perché la loro necessità, la necessità che Dio sia sapiente, buono, giusto ecc., non è una necessità immediata identificantesi con l'esistenza stessa dell'uomo, ma un prodotto dell'attività del pensiero. Io sono un soggetto, un essere, esisto, posso essere sapiente o no, buono o cattivo. Esistere è per l'uomo il fatto primo, il fondamento essenziale della sua rappresentazione, il presupposto degli attributi. Gli attributi li può perciò liberamente accettare o respingere, mentre l'esistenza di Dio è per lui una verità indiscutibile, evidente, assolutamente certa, oggettiva. Ma ciononostante questa distinzione è solo apparente. La necessità del soggetto riposa unicamente nella necessità dell'attributo. Tu sei un *essere* solo in quanto sei un essere *umano*: la certezza e la realtà della tua esistenza riposano solo sulla certezza e sulla realtà dei tuoi attributi umani. Ciò che il soggetto è riposa unicamente nell'attributo; l'attributo è la *verità* del soggetto; il soggetto non è che l'attributo fatto persona, esistente. La negazione dell'uno è perciò la negazione dell'altro. Che cosa ti rimane dell'essere umano se gli togli gli attributi umani? Perfino nel linguaggio della vita comu-

un essere senza volontà? è tutt'uno con Dio. Nell'al di là dunque scompare la distinzione e l'antitesi fra Dio e uomo. Ma là dove vi è soltanto Dio, non vi è piú alcun Dio. Dove manca l'antitesi alla maestà, non vi è neppure maestà.

ne si assumono gli attributi divini, la provvidenza, la sapienza, l'onnipotenza, per significare l'essere divino.

La certezza dell'esistenza di Dio, che si è detto essere per l'uomo tanto certa, anzi piú certa ancora della propria esistenza, non è una certezza immediata, e riposa solo sulla certezza della natura, degli attributi di Dio. Per il cristiano è certa, reale soltanto l'esistenza del dio *cristiano*, per il pagano l'esistenza del dio *pagano*. Il pagano non metteva in dubbio l'esistenza di Giove, non poteva rappresentarsi Dio con una natura diversa, perché questa natura era per lui la sola certa, reale, divina. La verità dell'attributo è l'unica garanzia dell'esistenza.

Ciò che l'uomo considera come *vero*, egli se lo rappresenta immediatamente come *reale*, perché per lui originariamente è *vero* — vero nel senso di non sognato, non immaginato — unicamente ciò che è *reale*. Il concetto dell'essere, dell'esistenza, è il primo, originario concetto della verità. Oppure: originariamente l'uomo fa dipendere la verità dall'esistenza, solo in un secondo tempo l'esistenza dalla verità. Dio è dunque l'essere dell'uomo contemplato come verità somma, ma Dio, o — ciò che è tutt'uno — la religione, è cosí vario come vario è il modo in cui l'uomo concepisce la sua propria natura, e la contempla come essere sommo. Ne segue che questo determinato modo in cui l'uomo pensa Dio è per lui la verità, ed appunto perciò è nel contempo l'esistenza somma, o piuttosto semplicemente l'esistenza; infatti solo l'esistenza somma è vera e propria esistenza e merita questo nome. Perciò Dio è un essere reale ed esistente solo in quanto è questo determinato essere; infatti la natura o qualificazione di Dio null'altro è che la natura essenziale dell'uomo stesso; ma un determinato uomo è ciò che è, ha la sua *esistenza*, la sua *realtà* unicamente nella sua qualificazione. Non si possono togliere al greco gli attributi propri dei greci, senza togliergli la sua esistenza. Necessariamente perciò per ogni religione la certezza dell'esistenza di Dio è immediata; infatti cosí spontaneamente, cosí necessariamente come un greco era greco, altrettanto necessariamente greci erano i suoi dèi, e altrettanto necessariamente era per lui certa la loro esistenza. La religione è la contemplazione dell'essenza del mondo e dell'uomo in pieno accordo con la natura dell'uomo. L'uomo non si innalza al di sopra del modo a lui essenziale di vedere le cose; al contrario è da esso animato, determinato, governato. Cade cosí la necessità di una prova, di una mediazione fra l'essere e la sua natura e la sua esistenza, e cade anche la possibilità del dubbio.

Posso dubitare solo di ciò che separo, o che è separato dal mio essere. Come potrei dunque porre in dubbio Dio, che è il mio essere? Porre in dubbio il mio dio, significa porre in dubbio me stesso. Solo là dove Dio è pensato in astratto, là dove i suoi attributi sono il risultato dell'astrazione filosofica, si distingue fra soggetto e predicato, fra esistenza e natura dell'essere esistente; solo allora si ha l'illusione che l'esistenza, ossia il soggetto, sia alcunché di distinto dall'attributo, e quello lo si ritiene immediato, indubitabile, questo invece incerto, dubitabile. Ma è solo un'illusione. Un dio che abbia *attributi astratti* ha anche un'esistenza astratta. Varia l'esistenza col variare degli attributi.

L'identità del soggetto e dell'attributo risulta nel modo piú evidente dalla evoluzione della religione, che si identifica con l'evoluzione della civiltà umana. Finché l'uomo è allo stato di natura, anche il suo dio è puramente naturalistico. Quando l'uomo abita nelle case, rinserra anche i suoi dèi nei templi. Il tempio non è che una testimonianza del valore che l'uomo attribuisce agli edifici. I templi in onore della *religione* sono in realtà templi in onore dell'*architettura*. Con l'elevarsi dell'uomo dallo stato rozzo e selvaggio allo stato di civiltà, con la distinzione fra ciò che all'*uomo* conviene o sconviene, sorge contemporaneamente anche la distinzione fra ciò che conviene o sconviene a *Dio*. Dio è il concetto della maestà, della dignità somma, e il sentimento religioso è il sentimento del sommo decoro. Solo in un'età posteriore i raffinati artisti della Grecia concretizzarono nei simulacri degli dèi i concetti di dignità, di magnanimità, dell'impassibile quiete e serenità. Ma perché queste qualità erano per essi attributi degli dèi? perché già di per sé stesse avevano per essi il valore di divinità. Perché escludevano i moti dell'animo abbietti e ripugnanti? precisamente perché li giudicavano sconvenienti, indegni, non umani, quindi non divini. Gli dèi omerici mangiano e bevono; ciò significa: mangiare e bere *è* un godimento divino. La prestanza fisica è uno dei loro attributi; Giove è il piú forte degli dèi. Perché? perché la prestanza fisica era considerata *in sé e per sé stessa* qualche cosa di bello, di divino. La virtú guerriera era per gli antichi germani la virtú somma; per questo anche il loro sommo dio, Odino, era il dio della guerra, e la guerra era per essi la legge originaria, la piú antica legge. Non l'attributo di divinità, ma la divinità dell'attributo è il primo vero essere divino. Dunque ciò che fin qui per la teologia e per la filosofia aveva il valore dell'assoluto, dell'essenziale, di Dio, ciò *non* è Dio; ma è Dio precisa-

mente ciò che per esse *non* aveva il valore di Dio, cioè l'attributo, la qualità, la qualificazione, la realtà in generale. Vero ateo, cioè ateo nell'abituale significato della parola, non è perciò colui che nega Dio, il soggetto, ma colui che nega gli attributi dell'essere divino, quali l'amore, la sapienza, la giustizia. Infatti pure la negazione del soggetto non porta necessariamente alla negazione degli attributi in sé stessi. Gli attributi hanno un valore proprio, indipendente; per il loro contenuto essi costringono l'uomo a riconoscerli, si impongono a lui direttamente, per sé stessi si dimostrano come veri. Bontà, giustizia, sapienza non sono chimere per il fatto che l'esistenza di Dio è una chimera, e neppure sono verità per il fatto che l'esistenza di Dio è una verità. Il concetto di Dio è dipendente dal concetto di giustizia, di bontà, di sapienza — un Dio che *non* sia buono, che *non* sia giusto, che *non* sia sapiente, *non* è Dio — ma non viceversa. Una qualità non è divina per il fatto che Dio la possiede, ma Dio la possiede perché essa in sé e per sé stessa è divina, perché Dio senza di essa sarebbe un essere imperfetto. La giustizia, la sapienza, in generale ogni qualificazione che determina la deità di Dio, viene determinata e riconosciuta per sé stessa, Dio invece attraverso la qualificazione, l'attributo; determino Dio per sé stesso solo nel caso che io identifichi Dio e la giustizia, che io pensi senza mediazione Dio come la realtà dell'idea di giustizia o di qualsiasi altro attributo. Ma se Dio come soggetto è il determinato, e l'attributo è il determinante, allora veramente spetta all'attributo, non al soggetto il grado di essere *primo*, il grado di divinità.

Solo quando piú qualità diverse e fra loro in contraddizione vengono congiunte in un unico essere e questo essere viene concepito come *personale*, ossia la personalità viene messa in particolare evidenza, solo allora si dimentica l'origine della religione, si dimentica che ciò che nella rappresentazione riflessa è un attributo distinto e separabile dal soggetto, era originariamente il vero soggetto. Cosí i romani e i greci divinizzarono accidenti come sostanze, virtú, stati d'animo, sentimenti, come esseri autonomi. L'uomo, in particolar modo l'uomo religioso, è a sé stesso la misura di tutte le cose e di tutte le realtà. Egli conferisce una esistenza autonoma, e considera come un essere particolare e divino tutto ciò che lo sorprende, tutto ciò che produce una particolare impressione sul suo animo — e può essere anche soltanto un'eco, un suono strano, inesplicabile. La religione abbraccia tutti gli oggetti; ogni cosa,

per il solo fatto che esiste, è stata oggetto di adorazione; *nell'essere e nella coscienza della religione non vi è nulla di diverso da ciò che vi è nell'essere dell'uomo e nella coscienza che egli ha di sé e del mondo.* La religione non ha un contenuto suo particolare. Perfino il timore e la paura avevano in Roma i loro templi. Anche i cristiani trasformarono in esseri le loro emozioni, in attributi i loro sentimenti, in potenze dominanti il mondo le passioni da cui erano essi stessi dominati, in breve, trasformarono in *esseri autonomi* gli attributi del loro proprio essere, noto o ignoto che fosse. Diavoli, coboldi, streghe, fantasmi, angeli, furono verità sacre finché il sentimento religioso dominò l'umanità senza riserve e senza incrinature.

Per confutare l'identità degli attributi divini e degli attributi della natura umana, e perciò l'identità dell'essere divino e dell'umano, si è ricorsi all'idea che Dio, essendo un essere infinito, possiede un numero infinito di attributi diversi, dei quali soltanto alcuni sono a noi noti, e precisamente quelli analoghi e simili ai nostri, mentre gli altri, quelli per i quali Dio sarebbe un essere del tutto diverso dall'essere umano o simile all'uomo, noi li conosceremo soltanto in futuro, cioè nell'al di là. Ma un numero infinito di attributi che siano veramente fra loro diversi, cosí diversi che l'esistenza e la conoscenza degli uni non comporti immediatamente l'esistenza e la conoscenza degli altri, può realizzarsi e convalidarsi solo in un numero infinito di esseri o individui differenti. Cosí la natura umana è infinitamente ricca di qualità diverse, appunto perché è infinitamente ricca di differenti individui. Ogni nuovo uomo è per cosí dire un nuovo attributo, un nuovo talento dell'umanità. Quanti sono gli uomini, tante sono le forze, tante le facoltà che la specie umana possiede. È ben vero che ogni singolo possiede quella medesima forza che è in tutti, ma cosí determinata e differenziata da apparire una forza sua propria, una forza nuova. Quindi il mistero dell'inesauribile pienezza degli attributi divini null'altro è che il mistero dell'essenza dell'uomo, in quanto suscettibile di una infinità di determinazioni diverse, e per ciò appunto sensibili.

Perciò solo nella concretezza, solo nello spazio e nel tempo possiamo ammettere un essere veramente infinito, infinitamente ricco di qualità diverse. Per avere attributi veramente diversi, dobbiamo avere una differenziazione nel tempo. Quest'uomo è un eccellente musicista, un eccellente scrittore, un medico eccellente; ma non può nello stesso tempo far della musica, scrivere e curare ammalati. Non la dialet-

tica hegeliana, bensí il tempo è il mediatore che concilia antitesi e contraddizioni in un unico e medesimo essere. L'infinita molteplicità di attributi diversi congiunta al concetto di Dio, distinta e avulsa dall'essenza dell'uomo, è una rappresentazione senza realtà, un prodotto dell'immaginazione, una pura fantasia; è la rappresentazione della corporeità, ma senza le sue essenziali condizioni, priva di una vera corporeità; una rappresentazione in diretta contraddizione con l'essere divino quale essere spirituale, cioè astratto, semplice, unico: gli attributi di Dio sussistono a una sola condizione, che io con uno abbia contemporaneamente anche tutti gli altri, perché una reale distinzione fra di essi non è ammissibile. Se perciò nei predicati presenti non ho anche i futuri, nel dio presente non ho il dio futuro, e neppure nel dio futuro ho il dio presente, ma due esseri diversi.[5] E questa diversità contraddice la unicità, l'unità, la semplicità di Dio. Perché *questo* attributo è un attributo di Dio? perché è di natura divina, ossia perché non esprime alcun limite, alcun difetto. Perché ci sono anche altri attributi divini? perché, per quanto possano essere in sé diversi, concordano nel fatto che del pari esprimono perfezione, infinità. Posso quindi rappresentarmi innumerevoli attributi di Dio, perché tutti concordano nell'astratto concetto di divinità, avendo in comune ciò che rende ogni singolo attributo un attributo o predicato divino. Cosí è in Spinoza; egli parla di un numero infinito di attributi della sostanza divina, ma nomina solo il pensiero e l'estensione. Perché? perché è del tutto inutile conoscerne altri che sono in sé indifferenti e superflui, perché con tutti questi innumerevoli attributi continuerei a ripetere ciò che già esprimo con i due primi: il pensiero e l'estensione. Perché il pensiero è un attributo della sostanza? perché secondo Spinoza è intelligibile per sé stesso, perché esprime qualcosa di indivisibile, di perfetto, di infinito. Perché l'estensione, la materia? perché relativamente a sé esprime la medesima cosa. Dunque la sostanza *può* avere un numero infinito di attributi perché non la loro diversità, la distinzione, bensí la non diversità, l'uguaglianza li rende attributi della sostanza. O meglio: la sostanza ha un numero infinito di qualità soltanto perché essa — cosa strana! — non ha *nessuna* qualità, cioè nessun attributo

[5] Per la fede religiosa fra il Dio presente e il Dio futuro non vi è altra distinzione se non che quello è un oggetto della fede, della rappresentazione, della fantasia, questo è un oggetto della contemplazione immediata, ossia personale, sensibile. Qui è là egli è il medesimo, ma qui celato, là manifesto.

*determinato, reale.* L'indefinita unità della ragione sfocia nell'indefinita molteplicità della fantasia: poiché l'attributo non è *multum*, diviene *multa*.

Se dunque è pacifico che l'essere o il soggetto riposa unicamente nelle qualificazioni, ossia che l'attributo è il vero soggetto, resta anche dimostrato che se gli *attributi* divini sono attributi della natura umana, il loro *soggetto*, Dio, è pure un essere umano. Ma gli attributi di Dio da un lato sono generali, dall'altro personali. Gli attributi generali sono gli attributi metafisici, e non sono gli attributi caratteristici della religione; essa se ne serve solo come di estremo punto di partenza, come fondamento. Unicamente sugli attributi personali si fonda l'essenza della religione, ed è attraverso di essi che la religione rivela il suo modo di concepire l'essere divino. Tali attributi sono per esempio quelli per cui Dio è persona, è il legislatore morale, è il padre degli uomini, è il santo, è il giusto, è il buono, è il misericordioso. Ma da questi e da altri simili attributi appare subito evidente, o almeno apparirà in seguito, che essi, appunto perché attributi personali, sono attributi puramente umani, e che per conseguenza il rapporto stabilito dalla religione fra l'uomo e Dio è un rapporto tra l'uomo e la sua propria essenza. Per la religione questi attributi non sono rappresentazioni, immagini che l'uomo si costruisce di Dio, distinte da ciò che Dio è in sé stesso, bensí verità, cose, realtà. La religione non conosce antropomorfismi: gli antropomorfismi *non* sono per essa antropomorfismi. L'essenza della religione consiste precisamente nel fatto che per essa questi attributi esprimono l'essere di Dio. Solamente la ragione che riflette sulla religione, e che, nel difenderli, di fronte a sé stessa è costretta a negarli, li spiega come immagini. Ma per la religione Dio è *realmente* padre, *realmente* amore e misericordia, poiché per essa egli è un essere reale, vivente, personale, perciò i suoi veri attributi sono attributi tratti dalla vita e personali; proprio gli attributi che piú offendono la ragione, quelli che la ragione nega, sono gli attributi che piú convengono alla natura divina. Per la religione, che è un modo d'essere puramente soggettivo, che è sentimento, tutti gli affetti e tutti i sentimenti sono in realtà essenze divine; perfino l'ira, la collera, non le sembra indegna di Dio, purché alla base di quest'ira non vi sia il male.

Ma qui è necessario rimarcare — è infatti un fenomeno quanto mai curioso e che caratterizza la piú intima essenza della religione — che quanto piú umano è Dio nel suo essere, tanto piú si vuol far apparire grande la distanza che

lo separa dall'uomo, ossia tanto piú la speculazione religiosa, la teologia, negano l'identità dell'esser divino e dell'essere umano, e tanto piú l'essere umano viene degradato.[6] Eccone la causa: poiché l'umano è l'unico elemento positivo, essenziale nella concezione o qualificazione dell'essere divino, la concezione o qualificazione dell'essere umano non può essere che negativa, nemica all'uomo. Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla. Ma l'uomo non sente neppur piú il bisogno di essere per sé stesso qualche cosa, perché tutto ciò di cui si spoglia non va in Dio perduto, ma serbato. L'uomo ha il suo essere in Dio, perché dovrebbe dunque possederlo in sé e per sé? Perché porre lo stesso oggetto due volte, due volte possederlo? Ciò che l'uomo sottrae a sé stesso, ciò di cui per sua natura è privo, lo gode in Dio in misura incomparabilmente maggiore.

I monaci facevano voto di castità all'essere divino, soffocando l'amore carnale, ma in contraccambio avevano in Cielo nella vergine Maria l'immagine della donna, l'immagine dell'amore. Tanto meglio potevano rinunciare alla donna reale, poiché avevano una donna ideale a oggetto di reale amore. Quanto maggior valore attribuivano alla repressione della sensualità, tanto maggior valore aveva per essi la Vergine divina: sostituiva per essi perfino Cristo, perfino Dio. *Quanto piú la sensualità viene negata, tanto piú sensuale è il dio a cui si sacrifica la sensualità.* Si attribuisce un particolare valore, è oggetto di particolare compiacenza da parte di Dio precisamente ciò che alla divinità viene sacrificato. Ciò che nell'intendimento dell'uomo è la cosa somma, naturalmente lo è anche nell'intendimento del suo Dio, in generale ciò che piace all'uomo piace anche a Dio. Gli ebrei non sacrificavano a Geova animali impuri o disgustosi, ma gli animali piú pregiati; ciò che essi stessi mangiavano era anche il cibo di Dio.[7] Perciò quando la rinuncia alla sensualità assume un particolare significato e diventa un sacrificio bene accetto a Dio, proprio alla sensualità si attribuisce la massima importanza, e si è costretti

[6] "Per quanto grande possa essere pensata la somiglianza fra il creatore e la creatura, ancor maggiore deve essere pensata la dissomiglianza fra di loro" (*Later. Conc. can.*, 2; *Summa omn. Conc. Carranza*, Anversa, 1559, p. 526). L'ultima distinzione fra l'uomo e Dio, in generale tra l'essere finito e l'infinito, a cui giunge l'immaginazione speculativa del religioso, è la distinzione fra il qualche cosa e il nulla, fra l'*Ens* e il *non Ens;* solo nel nulla infatti scompare ogni carattere comune con gli altri esseri.

[7] *Cibus Dei. Levitico*, 3, 11.

a porla in Dio stesso, far sí che Dio sostituisca l'oggetto sensuale di cui ci si è privati. La monaca si dà in isposa a Dio, ha uno sposo celeste, il monaco una sposa celeste, e questa sposa celeste non è che l'immagine sensibile di una verità universale, che esprime la piú intima essenza della religione: l'uomo afferma in Dio ciò che nega in sé stesso.[8] La religione fa astrazione dall'uomo e dal mondo; ma può fare astrazione solo dalle deficienze e dai limiti, reali o immaginari, non dall'essenza positiva del mondo e dell'umanità, perciò deve tornare ad accogliere ciò che ha negato, o ha creduto di negare. Essa pone *inconsapevolmente* in Dio tutto ciò che *consapevolmente* nega — premesso naturalmente che ciò che ha negato sia qualche cosa di esistente, di vero, e perciò di non negabile. Cosí l'uomo religioso nega la sua ragione: da sé stesso nulla egli sa di Dio, i suoi pensieri sono solo terreni, può solo credere ciò che Dio gli rivela. Ma per compenso i pensieri di Dio sono pensieri umani e terreni: Dio ha nella sua mente progetti cosí come l'uomo; si adatta alle condizioni e alla forza dell'intelligenza umana come un maestro alla possibilità di comprensione del suo scolaro; calcola esattamente l'effetto delle sue grazie e delle sue rivelazioni; osserva l'uomo in tutto ciò che fa; sa tutto, anche ciò che vi è di piú terreno, di piú basso, di piú volgare. In breve, l'uomo nega la sua conoscenza, il suo pensiero, per porre la sua conoscenza, il suo pensiero in Dio. L'uomo rinuncia alla sua personalità, ma appunto per ciò Dio, l'essere onnipotente, assoluto, è per lui un essere personale; nega la dignità umana, l'Io umano, ma appunto per ciò Dio è per lui un essere egoista, che in ogni cosa pensa a *sé stesso*, al *proprio* onore, al *proprio* utile; Dio è appunto l'autocompiacimento dell'egoismo, invidioso di ciò che è altro da lui.[9] Inoltre la religione non concede nulla di buono alla natura umana: l'uomo è malvagio, corrotto, incapace del bene. Si pretende che la bontà si oggettivi all'uomo in Dio; ma non si viene allora a riconoscere che la bontà è un attributo dell'uomo? Se io sono malvagio, empio in senso assoluto, ossia nella mia natura,

[8] "Proprio colui," dice per esempio Anselmo, "che si disprezza, è tenuto in pregio da Dio. Chi spiace a sé, piace a Dio. Sii dunque piccolo ai tuoi occhi, per essere grande agli occhi di Dio; poiché tanto piú sarai apprezzato da Dio quanto piú sarai spregevole per gli uomini" (*Anselmi Opp.*, Parigi 1721, p. 191).

[9] "Dio può amare solo *sé stesso*, pensare solo a *sé stesso*, operare solo per *sé stesso*. Nella creazione dell'uomo Dio cerca solo il proprio utile, la propria gloria, ecc." Vedi L. FEUERBACH, *P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Menschh.*

nella mia essenza, come posso avere ad oggetto il bene, la santità? Non fa differenza che quest'oggetto mi venga dato dall'esterno o sia a me interiore. Se il mio cuore è malvagio, se la mia ragione è corrotta, come posso percepire e sentire come santo ciò che è santo, come buono ciò che è buono? Come posso percepire la bellezza di un bel dipinto, se la mia anima è sensibile solo al brutto? Anche se io stesso non sono un pittore, anche se non ho la forza di produrre da me il bello, pur tuttavia ho il senso estetico, l'intendimento estetico, per il fatto che percepisco il bello fuori di me. O il bene assolutamente non esiste per l'uomo o, se per lui esiste, è già questa la rivelazione della santità e della bontà della sua natura. Ciò che assolutamente ripugna alla mia natura, ciò con cui nulla ho in comune, non è per me né pensabile né percepibile. La santità è in contraddizione con la mia *individualità*, ma non col mio *essere*. La santità è il rimprovero alla mia debolezza, mi fa sentire peccatore; mi mostra ciò che non sono, ma che dovrei essere, ciò che appunto *posso essere* secondo la mia qualificazione: infatti un dovere senza potere non è che una ridicola chimera. Ma riconoscendo il bene come mia qualificazione, come mia legge, consapevolmente o inconsapevolmente riconosco il bene come mia propria natura. Un altro essere, un essere di natura diversa dalla mia, non mi interessa, non ha per me significato alcuno. Posso sentire il peccato come peccato soltanto se lo sento come una contraddizione di me con me stesso, ossia della mia personalità con la mia essenza; come contraddizione coll'essere divino concepito quale un essere *altro* da me, il sentimento del peccato è inesplicabile, assurdo.

L'agostinianesimo si distingue dal pelagianesimo unicamente perché enuncia sotto forma di *religione* ciò che quello enuncia sotto forma di *razionalismo*. Entrambi dicono la medesima cosa, entrambi attribuiscono all'uomo il bene: il pelagianesimo direttamente, per via razionale, morale, l'agostinianesimo indirettamente, per via mistica, ossia religiosa.[10] Infatti ciò che si attribuisce al dio dell'uomo, lo si attri-

[10] Il pelagianesimo nega Dio, la religione ("attribuiscono tanto potere alla volontà, che tolgono la preghiera ai pii," dice Agostino nel *De nat. et grat. cont. Pelagium* c. 58), ha a suo fondamento solo il Creatore, ossia la natura, non il Redentore che è il primo dio religioso; in breve, il pelagianesimo nega Dio, ma erige l'uomo a Dio per il fatto stesso che ne fa un essere che non ha bisogno di Dio, sufficiente a sé stesso, autonomo. (V. a questo proposito Lutero contro Erasmo e Agostino, 1 c. c. 33). L'agostinianesimo nega l'uomo, ma appunto per ciò abbassa dio a essere

buisce in realtà all'uomo stesso; ciò che l'uomo asserisce di Dio, in realtà lo asserisce di sé stesso. L'agostinianesimo sarebbe una verità antitetica al pelagianesimo solo se l'uomo avesse a suo Dio il Diavolo, ossia se, consapevole che è il diavolo, lo venerasse ed esaltasse quale il suo sommo essere. Ma fintanto che l'uomo venera quale Dio un essere buono, contempla in Dio il suo proprio essere buono.

Ciò che abbiamo detto della dottrina dell'originale corruzione dell'uomo si applica anche alla dottrina, a quella identica, secondo la quale l'uomo da sé stesso, con le proprie forze, non può fare nulla di buono, ossia assolutamente nulla. Questa negazione della potenza e dell'attività umana sarebbe vera solo se l'uomo negasse l'attività morale anche in Dio, e come il nichilista e il panteista dell'Oriente dicesse: l'essere divino è un essere assolutamente privo di volontà, inattivo, indifferente, incapace di distinguere il bene dal male. Ma chi definisce Dio come un essere attivo, soprattutto moralmente attivo e moralmente critico, come un essere che ama il bene, lo opera e lo ricompensa, che condanna il male e lo punisce, chi cosí definisce Dio, solo apparentemente nega l'attività umana, in realtà ne fa l'attività somma, la piú reale, la piú sublime. Chi fa agire Dio umanamente, dichiara divina l'attività umana; dice: un dio che non agisca moralmente e umanamente, non è Dio, e perciò subordina il concetto di divinità al concetto dell'attività, e precisamente dell'attività umana, poiché non ne conosce una piú alta.

L'uomo — questo è il mistero della religione — proietta il proprio essere fuori di sé[11] e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio. Che l'uomo sia buono o malvagio, non è indifferente a Dio; tutt'altro! è anzi un vivo, un intimo interesse di Dio che l'uomo sia buono e sia felice, poiché senza bontà non vi è felicità. L'uomo religioso smentisce dunque la nullità dell'attività umana per il fatto stesso che fa dei suoi sentimenti, delle sue azioni, l'oggetto del pensiero di Dio — infatti ciò che è oggetto nel pensiero è scopo nell'azio-

umano, fino all'ignominia della morte sulla croce per amore dell'uomo. Quello pone l'uomo al posto di Dio, questo dio al posto dell'uomo, ma entrambi arrivano allo stesso risultato: la diversità è solo apparente, è un'illusione. L'agostinianesimo è solo un pelagianesimo capovolto, pone come oggetto ciò che quello pone come soggetto.

[11] Come chiaramente appare da queste pagine, si deve però ben distinguere l'oggettivazione operata dalla riflessione e dalla speculazione.

ne —, riduce l'attività divina e nient'altro che a un mezzo di salvazione per l'uomo. Dio è attivo affinché l'uomo sia buono e beato. Sotto le apparenze di abbassare l'uomo al grado piú infimo, in realtà lo si innalza al sommo grado. Cosí l'uomo in Dio e attraverso Dio ha di mira solo sé stesso: indubbiamente l'uomo ha di mira Dio, ma Dio non mira a null'altro che alla salvezza morale ed eterna dell'uomo, dunque l'uomo non ha di mira che sé stesso, e l'attività divina non differisce per nulla da quella umana.

D'altronde come potrebbe l'attività divina avere me a oggetto, agire in me e su me, se fosse essenzialmente diversa dalla mia, e come potrebbe avere uno scopo umano, lo scopo di migliorare l'uomo, di renderlo felice, se non fosse essa stessa umana? L'azione non è determinata dallo scopo? Se l'uomo si propone il suo miglioramento morale, ha risoluzioni divine, propositi divini; ma se Dio ha di mira la salvezza dell'uomo, ha scopi umani e di conseguenza una attività umana. Cosí l'uomo in Dio oggettiva unicamente la propria attività. Ma poiché considera questa attività come diversa dalla propria e poiché contempla il bene come oggetto esteriore, necessariamente anche l'impulso, lo stimolo morale, lo sente proveniente non da sé stesso, ma da questo oggetto. Egli contempla il proprio essere come l'essere buono per eccellenza fuori di sé: è quindi evidente — non è che una tautologia — che anche l'impulso al bene gli proviene unicamente di là dove ha posto il bene stesso.

Dio è l'essere piú soggettivo, l'essere piú proprio dell'uomo, che l'uomo ha distinto e isolato da sé: dunque l'uomo non può agire *da sé*, dunque ogni bene proviene *da Dio*. Quanto piú Dio è soggettivo, quanto piú è umano, tanto piú l'uomo si spoglia della sua soggettività, della sua umanità, ma per tornare poi a farla sua. Come la circolazione arteriosa spinge il sangue fino alle estremità dell'organismo, e quella venosa torna a ricondurlo al centro, come la vita consiste in una continua sistole e diastole, cosí anche la religione. Nella sistole religiosa l'uomo proietta il suo proprio essere fuori da sé, ripudia, respinge sé stesso; nella diastole religiosa riaccoglie nel suo cuore questo essere che aveva ripudiato. Dio è l'essere operante *in me, con me, attraverso me, su me, per me*, è il principio della mia salvezza, di ogni mio buon sentimento, di ogni mia buona azione, per conseguenza è il mio proprio principio buono, il mio essere stesso — e questo è l'atto della forza di attrazione.

L'evolversi della religione, che già abbiamo indicato in linea generale, piú precisamente consiste nel fatto che l'uo-

mo sempre piú priva Dio per sempre piú arricchire sé stesso. Inizialmente l'uomo pone tutto indistintamente fuori di sé. Al giorno d'oggi un popolo civile considera come un dono della natura o della ragione ciò che nei tempi passati un popolo ancora barbaro credeva un dono di Dio. Gli ebrei presentavano come legge positiva divina tutti gli istinti dell'uomo, perfino i piú naturali, come quello alla pulizia; e da questo esempio vediamo che Dio è tanto piú degradato, tanto piú volgarmente umano, quanto piú l'uomo nega sé stesso. Si può pensare che l'umiltà e il rinnegamento di sé possano nell'uomo arrivare oltre al negarsi perfino la forza e la capacità di adempiere da sé e per proprio impulso ai precetti del piú comune decoro?[12] La religione cristiana invece distinse gli istinti e i sentimenti dell'uomo secondo la loro natura e il loro valore, e solo i sentimenti buoni, le buona disposizioni, i buoni pensieri considerò rivelazioni divine, ossia disposizioni, sentimenti, pensieri di Dio; infatti ciò che Dio rivela è una qualificazione di Dio stesso; ciò che è nel cuore sale alle labbra; quale l'effetto tale la causa, quale la rivelazione tale l'essere che si rivela. Un dio che si rivela unicamente in sentimenti buoni è un dio la cui natura essenziale è il bene morale. La religione cristiana fece distinzione fra la purezza morale interiore e la pulizia esteriore della persona; la religione ebraica le identificava.[13] La religione cristiana di contro a quella ebraica è la religione della critica e della libertà. L'ebreo nulla osava fare che non gli fosse ordinato da Dio; non agiva di propria volontà neppure nelle cose esteriori; l'autorità della religione lo guidava perfino nella scelta dei cibi. La religione cristiana invece rese l'uomo padrone di sé in tutte queste cose esteriori, ossia restituí *all'uomo* ciò che l'ebreo aveva posto *in Dio*. Israele è la piú perfetta rappresentazione di religione positiva. Rispetto all'ebreo, il cristiano è uno *spirito libero*. Cosí mutano le idee. Ciò che ancor ieri era religione, oggi non lo è piú, e ciò che oggi è considerato ateismo, sarà religione domani.

[12] *Deut*. 23, 12, 13.

[13] V. ad esempio: *Gen*., 35, 2; *Deut*., 11, 44; 20, 26; e il commento di Clericus a questi passi.

*Parte prima*

# *La vera essenza, cioè l'essenza antropologica, della religione*

*Capitolo terzo*

# *Dio quale essere della ragione*

Nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da sé stesso ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo perituro; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono due estremi: Dio il polo positivo, assomma in sé tutto ciò che è reale, l'uomo il polo negativo, tutto ciò che è nullo.

Ma, come già abbiamo detto, l'uomo nella religione ha come oggetto il suo proprio essere ignoto. Si deve dunque dimostrare che questa antitesi, questa discordanza fra Dio e uomo, da cui trae origine la religione, è una discordanza fra l'uomo e il suo proprio essere.

La necessità di questa dimostrazione appare già dal fatto che, se realmente l'essere divino, che è l'oggetto della religione, fosse un qualche cosa di diverso dall'essere umano, non potrebbe aver luogo una rottura, una discordia. Se Dio è realmente *un altro* essere, che mi importa della sua perfezione? Rottura ha luogo solo fra due esseri che sono sí in discordia fra loro, ma che devono e possono concordare, e, di conseguenza, effettivamente concordano nella loro natura. Dunque già da questa premessa generale risulta che l'essere dal quale l'uomo si sente discorde è necessariamente a lui innato, ma nello stesso tempo di natura diversa dall'essere o dalla facoltà che gli dà il sentimento, la coscienza della conciliazione, dell'unità con Dio, o, ciò che è tutt'uno, con sé stesso.

Questo essere null'altro è che l'intelligenza, la ragione, l'intelletto. Dio concepito quale antitesi dell'uomo, quale essere non umano, ossia non come persona umana, è l'essenza stessa della ragione posta come oggetto, come un

essere esterno all'uomo. Il puro, perfetto, completo essere divino è l'autocoscienza della ragione, la coscienza che la ragione ha della propria perfezione. La ragione ignora le sofferenze del cuore; non ha cupidigie, non ha passioni, non ha bisogni, e per ciò non ha neppure le deficienze, le debolezze del cuore. Gli uomini puramente razionali, quegli uomini che nel modo piú spiccato, e appunto perciò piú caratteristico, rappresentano per noi in forma sensibile e quasi personificano *l'essenza dell'intelletto*, sono liberi dai tormenti, dalle passioni, dagli eccessi degli uomini in cui prevale il sentimento; non si appassionano per nessun oggetto finito, ossia determinato; non si "impegnano," sono liberi. "Di nulla abbisognare, e per questa assenza di bisogni assomigliare agli dèi immortali"; "non assoggettarsi alle cose, ma che le cose siano a noi soggette"; "tutto è vanità": queste ed altre simili sono le massime di astratti uomini razionali. La ragione è in noi l'essere neutrale, indifferente, incorruttibile, la pura, fredda luce dello spirito. È la coscienza categorica, spregiudicata, della cosa come cosa, perché essa stessa è di natura oggettiva; la coscienza di ciò che non ha contraddizione, il principio dell'identità logica; la coscienza della legge, della necessità, della regola, della misura, perché essa stessa è l'attività che pone la legge, la spontanea necessità, la regola delle regole, la misura assoluta, la misura della misura. Solo per la ragione l'uomo può giudicare e agire in contrasto ai suoi sentimenti piú cari e umani, ossia personali, se cosí vuole la legge, la necessità, il diritto. Il padre che in veste di giudice condanna a morte il proprio figlio avendolo riconosciuto colpevole, può far ciò solo come uomo determinato dalla ragione, non dal sentimento. La ragione ci mostra perfino gli errori, le debolezze dei nostri cari, perfino i nostri propri. Per questo ci pone cosí spesso in contrasto con noi stessi, col nostro cuore, quando per indulgenza o per tolleranza ci rifiutiamo di eseguire fino all'ultimo la sua giusta ma dura e spregiudicata sentenza. La ragione è in noi la vera e propria facoltà della specie; il cuore difende gli interessi *particolari*, gli individui; la ragione, gli interessi *universali*; è la forza sovrumana, ossia la forza che nell'uomo è al di sopra e al di fuori della sua persona, l'essenza dell'uomo nell'uomo. Or dunque solo attraverso la ragione e nella ragione l'uomo può astrarre da sé stesso, ossia dal proprio essere soggettivo, personale, e innalzarsi a concetti e a rapporti universali, può distinguere l'oggetto dalle impressioni che l'oggetto stesso produce, considerando l'oggetto in sé e per sé stesso, non in rapporto

all'uomo. La filosofia, la matematica, l'astronomia, la fisica, in breve tutte le scienze in genere, sono la prova, perché sono il prodotto, di questa attività veramente infinita e divina. Di conseguenza tutti gli antropomorfismi della religione contraddicono la ragione, che perciò li ricusa a Dio, li nega. E questo Dio libero da antropomorfismi, spregiudicato, impassibile, non è appunto altro che l'essere, che l'essenza stessa della ragione considerata come un essere a sé stante.

Dio in quanto dio, ossia concepito come un essere *non* limitato, *non* umano, *non* materialmente determinato, *non* sensibile, è unicamente un oggetto del pensiero. È l'essere metafisico, inafferrabile, senza forma, senza figura, l'essere astratto, negativo, che viene riconosciuto, ossia oggettivato, soltanto attraverso astrazione e negazione (*via negationis*). Perché? perché non è altro che l'oggettivazione della facoltà del pensiero, ossia della facoltà o attività in genere, la si chiami come si vuole, per mezzo della quale l'uomo ha coscienza della ragione, dello spirito, dell'intelligenza. L'uomo non può credere, presentire, immaginare, pensare nessun altro spirito, ossia nessun'altra intelligenza — il concetto di spirito è unicamente il concetto di pensiero, di conoscenza, di ragione, ogni altro spirito è una creazione della fantasia — all'infuori dell'intelligenza che lo illumina, che opera in lui. Null'altro può fare che sceverarla dai limiti della propria individualità. Lo spirito «infinito» distinto da quello finito non è perciò che l'intelligenza sceverata dai limiti dell'individualità e della corporeità — individualità e corporeità sono infatti inscindibili —, non è che l'intelligenza posta e pensata per sé stessa. Dio, dicevano gli scolastici e i Padri della Chiesa, e già prima di loro i filosofi pagani, Dio è un essere incorporeo, un'intelligenza, uno spirito puro; di conseguenza non ci si può costruire alcuna immagine di Dio come Dio. Ma puoi tu costruirti un'immagine della ragione, dell'intelligenza? ha essa una figura? la sua attività non è forse la piú inafferrabile, la piú difficile da rappresentare? Dio è inconoscibile; ma conosci tu forse la natura dell'intelligenza? Hai tu mai penetrato il misterioso processo del pensiero, il mistero dell'autocoscienza? L'autocoscienza non è forse l'enigma degli enigmi? Gli antichi mistici, gli scolastici e i Padri della Chiesa per spiegare l'inconoscibilità e l'irrappresentabilità dell'essere divino non l'hanno già paragonata con l'inconoscibilità e l'irrappresentabilità dello spirito dell'uomo? in sostanza non hanno dunque già identifi-

cato l'essere di Dio con l'essere dell'uomo?[1] Dio come Dio, ossia come essere solo pensabile e che si oggettiva unicamente alla ragione, null'altro è dunque che la ragione che pone sé stessa come oggetto. Vuoi sapere che cos'è la ragione? Dio solo te lo dirà, perché Dio è la ragione che si afferma, che si esprime come sommo essere. Per l'immaginazione la ragione è la rivelazione, o una rivelazione di Dio; per la ragione invece Dio è la rivelazione della ragione, perché solo in Dio si oggettiva ciò ch'essa è, si manifesta la sua onnipotenza. Dio è un'esigenza del pensiero, un'idea necessaria, il grado piú alto della facoltà speculativa. "La ragione non può arrestarsi alle cose e agli esseri sensibili"; è appagata solo quando risale fino all'essere sommo, primo, necessario, che unicamente alla ragione si oggettiva. Perché? perché solo nel concetto dell'essere sommo viene posto il sommo essere della ragione, viene raggiunto il grado piú alto del pensiero e dell'astrazione. Sentiamo in noi una lacuna, un vuoto, una deficienza, siamo quindi infelici e inappagati, fin tanto che non arriviamo al grado ultimo di una nostra facoltà, finché non arriviamo a ciò *quo nihil maius cogitari potest*, finché non portiamo alla perfezione massima una capacità a noi innata per questa o per quell'arte, per questa o per quella scienza. Infatti solo la perfezione massima dell'arte è arte, solo il piú alto grado del pensiero è pensiero, ragione. Rigorosamente parlando, solo quando pensi *Dio*, tu *pensi*; poiché soltanto Dio è la forza del pensiero realizzata, compiuta, esaurita. Dunque pensando Dio tu pensi la ragione quale essa veramente è, anche se poi con l'immaginazione tu torni a rappresentarti Dio come un essere distinto dalla ragione. Abituato nel mondo sensibile a distinguere sempre l'oggetto contemplato, l'oggetto reale, dalla rappresentazione del medesimo, non abbandoni questa consuetudine nella contemplazione dell'Essere supremo, e contraddicendoti di bel nuovo attribuisci a questo essere astratto, oggettivabile unicamente al pensiero, quell'esistenza sensibile da cui avevi fatto astrazione per arrivare alla sua conoscenza.

[1] Nell'opera *Contra Academicos*, che Agostino scrisse quando era ancora in certo qual modo pagano, egli dice (l. III, c. 12) che il massimo bene dell'uomo consiste nello spirito o nella ragione. Per contro nel suo posteriore *Liber retractationum*, Agostino stesso quale teologo cristiano conscio delle distinzioni, cosí corregge (l. I, c. I) quell'espressione: "Piú giustamente avrei detto: *in Dio*; infatti lo spirito per essere beato gode Dio quale suo massimo bene." Ma con questo è stata forse posta una distinzione? Il mio essere non è unicamente là dove è il mio massimo bene?

Dio quale essere metafisico è l'intelligenza paga in sé stessa, o piuttosto viceversa: l'intelligenza in sé stessa paga, pensante sé come essere assoluto, è il Dio metafisico. Di conseguenza tutti gli attributi metafisici di Dio sono attributi reali, quando vengano riconosciuti come attributi del pensiero, dell'intelligenza, della ragione.

La ragione è l'essere "originario, primitivo"; essa deriva tutte le cose da Dio, come dalla causa prima, perché senza una causa razionale il mondo le appare in balía del caso assurdo e inutile; ossia essa trova solamente in sé, solamente nel proprio essere, la causa e lo scopo del mondo; l'esistenza del mondo le diviene chiara e intelligibile solo se la spiega risalendo alla sorgente di tutti i concetti chiari e intelligibili, ossia attraverso sé stessa. Soltanto l'essere operante con intelligenza, ossia con un intento verso uno scopo, è per la ragione[2] l'essere vero, chiaro e certo per sé stesso in modo immediato, l'essere che ha in sé la sua causa. Quindi ciò che non ha in sé stesso uno scopo deve avere la causa della sua esistenza nello scopo di un altro essere, cioè di un essere razionale. Cosí la ragione pone il proprio essere come l'essere causale, primo, antecedente al mondo — ossia fa di sé, essere primo della natura per *grado*, ma ultimo nel *tempo*, l'essere primo anche nel *tempo*.

La ragione è per sé stessa il criterio di ogni realtà. Ciò che è irrazionale, ciò che si contraddice, è nullo; ciò che contraddice la ragione contraddice Dio. Cosí, per esempio, poiché contraddice la ragione congiungere col concetto della realtà somma i limiti di tempo e di luogo, essa li nega a Dio. La ragione può credere soltanto in un dio consono alla propria essenza, in un dio che non le sia inferiore; ossia la ragione crede soltanto *in sé*, nella realtà; nella verità della sua propria essenza. La ragione non subordina sé a Dio, bensí Dio a sé. Perfino nei tempi in cui la fede era autoritaria e superstiziosa, la ragione, almeno formalmente, si erigeva a criterio della divinità. Dio, si diceva, è tutto e può tutto in virtú della sua onnipotenza infinita; ciò nondimeno nulla è e nulla può fare in contraddizione a sé stesso, ossia alla ragione. Neppure l'onnipotenza può fare ciò che è irrazionale. Cosí al di sopra dell'onnipotenza sta la potenza ancor piú alta della ragione; al disopra dell'essere divino sta l'essere della ragione come criterio di ciò che conviene o disconviene a Dio, di ciò che è positivo o

[2] Ben inteso per la ragione quale è qui considerata, per la ragione teistica, isolata dalla corporeità, staccata dalla natura.

negativo. Puoi credere in un dio che sia un essere irrazionale e soggetto alle passioni? no certo; e perché no? perché contraddice la tua ragione accettare come essere divino un essere irrazionale e soggetto alle passioni. Che cosa dunque affermi, che cosa oggettivi in Dio? *La tua propria ragione.* Dio è la tua somma ragione, la tua idea somma, il grado piú alto della tua facoltà speculativa. Dio è il "compendio di tutte le realtà," ossia il compendio di tutte le verità razionali. Ciò che nella mia intelligenza riconosco come *essenziale*, lo faccio *esistere* in Dio; *Dio* è ciò che la ragione *pensa* quale cosa somma, perfetta. Ma appunto in ciò che riconosco come essenziale si rivela l'essenza della mia ragione, si manifesta tutta la potenza della mia facoltà speculativa.

La ragione è dunque l'*Ens realissimum*, l'essere reale per eccellenza dell'antica teologia ontologica. "In sostanza," dice la teologia ontologica, "noi non possiamo pensare Dio altrimenti che attribuendogli senza alcun limite tutte le realtà che sono in noi stessi." [3] I nostri attributi positivi, essenziali, sono dunque gli attributi di Dio, solo che in noi sono *limitati*, in Dio *senza limiti*. Ma chi se non la ragione allontana, abolisce questi limiti? Che cos'altro è dunque l'essere pensato senza alcun limite, se non l'essere stesso della ragione che abolisce ogni barriera, ogni limite? Nel modo in cui pensi Dio, nel medesimo modo tu stesso pensi; la misura del tuo dio è la misura della tua intelligenza. Pensi Dio limitato, parimenti limitata è la tua intelligenza; pensi Dio senza limiti, parimenti senza limiti è anche la tua intelligenza. Pensi, per esempio, Dio come un essere corporeo, allora la corporeità è il confine, il limite della tua intelligenza, allora non puoi rappresentarti l'incorporeo; se invece neghi a Dio la corporeità, allora confermi e attesti la libertà della tua intelligenza dal limite della corporeità. Nell'infinità dell'essere divino non fai che rappresentare in forma sensibile l'infinità della tua intelligenza. Quindi dichiarando questo essere infinito fra tutti il piú essenziale, l'essere sommo, in realtà non fai che dichiarare questo: la ragione è l'*être suprème*, l'essere sommo.

La ragione è inoltre l'essere autonomo e indipendente. Dipendente e subordinato è ciò che è privo d'intelligenza. Un uomo privo di *intelligenza* è anche un uomo privo di

[3] KANT, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Lipsia, p. 39.

*volontà*. Chi non ha intelligenza si lascia sedurre, accecare, lascia che altri si servano di lui come mezzo.

Come potrebbe agire con una propria volontà colui che nel pensiero è strumento d'altri? Solo chi pensa è libero e autonomo. Solo mediante l'intelligenza l'uomo riduce gli esseri estranei e inferiori a sé a puri mezzi della sua esistenza. Autonomo e indipendente è insomma unicamente ciò che è fine a sé stesso, ciò che è a sé stesso oggetto. Ciò che è fine e oggetto a sé stesso, appunto per ciò non è piú un mezzo né un oggetto di un altro essere. Esser privo d'intelligenza significa, in una parola, esistere in funzione di altri, significa oggetto; intelligenza significa esistere per sé, significa oggetto. Ma ciò che esiste non per un altro ma per sé stesso, respinge ogni dipendenza da un altro essere. Indubbiamente dipendiamo dagli esseri esteriori, e perfino quando pensiamo, ma nell'attività del pensiero come tale siamo liberi, poiché l'attività del pensiero è autonoma.[4] "Quando penso," scrive Kant nell'opera già citata, "sono consapevole che il mio Io pensa in me, e non un altro essere. Arguisco dunque che questa attività del pensiero in me non è inerente a un'altra cosa fuori di me, ma appartiene a me stesso, e che per conseguenza io sono sostanza, ossia esisto per me stesso, e non sono il predicato di un'altra cosa." Quantunque sempre si abbisogni dell'aria, pure nel contempo, in veste di fisici, facciamo sí che l'aria da oggetto di un nostro bisogno diventi oggetto dell'attività disinteressata del pensiero a sé sufficiente, ossia diventi per noi puramente una cosa. Nel respirare io son l'oggetto dell'aria, l'aria è il soggetto, ma nel far dell'aria l'oggetto del pensiero, della ricerca, dell'analisi, capovolgo questa relazione, faccio di me il soggetto, dell'aria un mio oggetto. Dipendente è solo ciò che è oggetto di un altro essere. Cosí la pianta dipende dall'aria e dalla luce, ossia è un oggetto per l'aria e per la luce, non per sé stessa; ma reciprocamente anche l'aria e la luce divengono un oggetto per la pianta: la vita fisica consiste appunto in questo eterno scambio di soggetto e oggetto, nel continuo passaggio da scopo a mezzo. Assorbiamo l'aria e veniamo da essa assorbiti; godiamo e veniamo goduti. Unicamente la ragione è l'essere che si serve e gode di tutte le cose senza venire a sua volta goduto da esse; è l'essere di sé pago, a sé suffi-

[4] Ciò vale anche perfino per l'atto del pensiero considerato come atto fisiologico; infatti l'attività cerebrale, se pure presuppone la respirazione e altri processi, è un'attività propria, autonoma.

ciente, il soggetto *assoluto* che non può venir degradato a oggetto di un altro essere, poiché tutti gli esseri rende suoi oggetti, suoi predicati; è l'essere che in sé comprende tutte le cose, poiché esso stesso non è cosa, poiché da tutte le cose è libero.

L'unità della ragione è l'unità di Dio. La coscienza della propria unità e universalità è essenziale alla ragione, essa stessa null'altro è che la coscienza di sé come unità assoluta, ossia: ciò che per la ragione è conforme alla ragione, per essa è anche una legge assoluta, universalmente valida; le è impossibile pensare che in qualche luogo sia vero ciò che si contraddice, ciò che è falso, assurdo; e viceversa, che in qualche luogo sia falso e irrazionale ciò che è vero, ciò che è razionale. "Possono darsi," dice Malebranche, "esseri intelligenti che non si assomigliano, pur tuttavia ho la certezza che non vi sono esseri intelligenti che riconoscano leggi e verità diverse da quelle che riconosco io; infatti ogni spirito necessariamente comprende che due per due fa quattro, e che si deve anteporre il proprio amico al proprio cane." [5] Non posso neppure lontanamente immaginare né intuire una ragione essenzialmente diversa da quella che si manifesta nell'uomo. Anzi ogni altra intelligenza da me posta e che presumo diversa dalla mia, non è che un'affermazione della mia propria intelligenza, ossia è una mia idea, una rappresentazione che non oltrepassa e che esprime la mia facoltà speculativa. Nel campo puramente intellettuale, ciò che io *penso*, io lo *faccio*; ciò che penso congiunto, lo congiungo, ciò che penso disgiunto, lo distinguo, ciò che penso annullato, negato, lo nego. Se, per esempio, concepisco un'intelligenza nella quale, come nell'intelligenza divina, il pensiero di un oggetto è immediatamente congiunto, è tutt'uno con la realtà del medesimo, cosí da determinare la sua esistenza, rendo inscindibili pensiero ed esistenza, la mia intelligenza, o la mia immaginazione è essa stessa la possibilità di congiunzione di questi termini distinti o antitetici. Come potresti infatti rappresentarteli congiunti — sia pur in modo chiaro o confuso — se tu non li congiungessi in te stesso? Ma in qualsiasi modo venga qualificata l'intelligenza che un determinato individuo umano ammette differente dalla propria, quest'altra intelligenza non è che la

[5] Allo stesso modo si esprime l'astronomo Chr. Huygens nel suo citato *Cosmotheoros*: "Può esistere in un qualsiasi luogo una ragione diversa dalla nostra, ed essere considerato ingiusto e pazzo sui pianeti Giove e Marte ciò che per noi è giusto e degno di lode? In verità ciò non è verosimile, e neppure lontanamente possibile."

manifestazione dell'intelligenza dell'uomo in generale, ossia della ragione sceverata dai limiti di quel determinato individuo temporale. L'unità è essenziale al concetto di ragione. L'impossibilità per la ragione di pensare due esseri sommi, due sostanze infinite, due esseri divini, è l'impossibilità per essa di contraddire sé stessa, di rinnegare la propria essenza, di pensare sé stessa suddivisa o moltiplicata.

La ragione è l'essere *infinito*. L'infinità è immediatamente connessa all'unità, la finitezza alla molteplicità. La finitezza — in significato metafisico — si fonda sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza, dell'individuo dalla specie; l'infinità sull'unità di esistenza ed essenza. Finito è pertanto ciò che può essere comparato ad altri individui della medesima specie; infinito ciò che è simile unicamente a sé stesso, ciò che non ha propri simili, e di conseguenza non è sottoposto come individuo a una specie, bensí è indistintamente specie e individuo in uno, essenza ed esistente. Ma tale appunto è la ragione: essa ha il suo essere in sé stessa, di conseguenza nulla ha accanto e fuori di sé a cui possa venir paragonata; è incomparabile, poiché è essa stessa la fonte di tutte le comparazioni; incommensurabile, poiché è la misura di tutte le misure; non può venir subordinata a un altro essere superiore, né classificata in alcuna specie, poiché essa stessa è il supremo principio di tutte le classificazioni, e a sé stessa subordinata tutte le cose ed esseri. Le definizioni che filosofi speculativi e teologhi danno di Dio come dell'essere nel quale non si possono distinguere essenza ed esistenza, il quale è esso stesso tutti gli attributi che possiede, cosí che predicato e soggetto sono in lui identici, tutte queste definizioni non sono dunque che concetti tolti dall'essenza della ragione.

L'intelligenza, la ragione, è infine l'essere *necessario*. La ragione è perché soltanto l'esistenza della ragione è ragione; perché se non vi fosse ragione non vi sarebbe coscienza, tutto sarebbe nulla, l'essere simile al non essere. Soltanto la coscienza determina la distinzione tra l'essere e il non essere; soltanto in essa si manifesta il valore dell'essere, il valore della natura. Perché esiste qualche cosa, perché esiste il mondo? Per la semplice ragione che se *non* esistesse *qualche cosa*, esisterebbe il *nulla*, se non vi fosse la ragione, vi sarebbe solo irrazionalità. Dunque il mondo è, perché è un assurdo che il mondo *non* sia. Nell'assurdo del suo non essere tu trovi il vero significato del suo essere, nell'insussistenza della supposizione che non sia, la ragione per cui è. Il nulla, il non essere, è inutile, assurdo, irrazio-

nale. Soltanto l'essere ha scopo, ha motivo e significato; l'essere è, perché soltanto l'essere è ragione e verità; essere è l'esigenza, la necessità assoluta. Quale è la causa dell'esistere consapevole, della vita? il bisogno della vita. Ma per chi ciò rappresenta un bisogno? per colui che non vive. Non un essere dotato di vista ha fatto l'occhio; se egli già vede, a che scopo lo farebbe? No! soltanto l'essere che *non* vede ha bisogno degli occhi. Noi tutti siamo venuti al mondo privi di conoscenza e di volontà, ma vi siamo venuti perché conoscenza e volontà siano. Per quale ragione dunque esiste il mondo? per bisogno, per necessità, ma non per una necessità che riposi in un altro essere da esso distinto — il che è pura contraddizione —, bensí per la sua propria necessità, per la necessità della necessità, perché senza il mondo non vi sarebbe necessità, e di conseguenza non vi sarebbe ragione, non vi sarebbe intelligenza. Il nulla, *da cui* è provenuto il mondo, è il nulla senza il mondo. Dunque la negatività, per usare il termine speculativo, il nulla, è il fodamento dell'universo; ma si tratta di un nulla che abolisce sé stesso, ossia del nulla che esisterebbe *per impossibile*, se il mondo non fosse. L'esistenza in generale proviene da una deficienza, da *penia*, ma è falso fare di questa *penia* un essere ontologico, un Dio, poiché questa deficienza riposa solo nella supposizione che l'universo non sia. Dunque l'universo è soltanto in sé e per sé stesso necessario, ma la sua necessità non è che la necessità della ragione. La ragione quale somma di tutte le realtà — infatti che cosa sono tutte le meraviglie dell'universo senza la luce, e che cos'è la luce esteriore senza luce interiore? — la ragione è l'essere piú indispensabile, l'esigenza piú profonda e piú essenziale. Solo la ragione è l'esistenza consapevole di sé; solo nella ragione si manifesta lo scopo, il significato dell'esistenza. La ragione è l'essere che si oggettiva quale scopo assoluto, quale scopo finale di tutte le cose. Ciò che è oggetto e scopo a sé stesso è l'essere sommo, l'essere ultimo; ciò che è padrone di sé stesso è onnipotente.

*Capitolo quarto*

# *Dio quale essere morale o legge*

Dio in quanto dio, ossia l'essere infinito, universale, libero da antropomorfismi, non ha per la religione significato maggiore di quel che non abbia per una scienza particolare un principio universale, da cui prende le mosse; non ne è che la base e il primo punto di partenza, come a dire il luogo matematico della religione. La coscienza della limitazione e nullità umana connessa alla coscienza dell'infinità dell'essere divino non è assolutamente una coscienza *religiosa;* caratterizza piuttosto lo scettico, il materialista, il naturalista, il panteista. Non vi è fede in *Dio* — almeno nel dio della religione — quando, come nello scetticismo, nel panteismo, nel materialismo, non vi è fede nell'*uomo*, nell'uomo almeno quale lo considera la religione. La religione infatti non prende sul serio la nullità dell'uomo,[1] cosí come non prende sul serio quell'essere astratto che ci dà la coscienza di questa nullità. La religione prende sul serio soltanto gli attributi, le qualificazioni che oggettivano l'uomo all'uomo. Negare l'uomo significa negare la religione.

È sí nell'interesse della religione che l'essere che è il suo oggetto sia un essere *altro* dall'uomo; ma è del pari anzi ancor piú nel suo interesse che quest'altro essere sia al tempo stesso un essere *umano.* Che sia cioè un *altro* essere per quel che riguarda l'esistenza, ma un essere *umano* per la sua intima essenza. Poiché se nella sua essenza fosse un essere completamente diverso dall'essere umano, perché dovrebbe importare all'uomo che esso sia o non sia? Come

[1] La rappresentazione che nella religione esprime la nullità dell'uomo di fronte a Dio è la collera divina; infatti come l'amore di Dio è l'affermazione dell'uomo, cosí la sua collera ne è la negazione. Ma anche questa collera non è presa sul serio. "Dio... non è veramente adirato. La sua non è vera collera, quantunque si pensi che egli si adira e punisce." (LUTERO, *Sämtl. Schriften und Werke*, Lipsia, 1729, VIII, p. 208. Le citazioni di Lutero verranno fatte sempre su questa edizione.)

potrebbe l'uomo aver un cosí intimo interesse all'esistenza del medesimo, se il suo proprio essere non vi entrasse per nulla?

Facciamo un esempio. «Se io credo,» dice il *Liber concordiae*, «che soltanto la natura *umana* ha sofferto per me, allora Cristo non è per me un buon salvatore, allora egli stesso abbisogna di un salvatore.» Per bisogno di salvazione si è dunque usciti dall'uomo, si è cercato un altro essere, diverso dall'uomo. «Quegli è Dio, che non è uomo, e neppur mai è divenuto uomo.» Ma non appena posto quest'altro essere, subito l'uomo ricerca e anela a sé stesso, al suo proprio essere, e perciò subito torna a porre l'uomo: «Rimarrebbe per me un cattivo Cristo colui che... fosse puramente un dio astratto, una persona divina... senza umanità. No, compagno, dove tu mi poni *Dio*, devi assieme pormi l'*umanità*.»

L'uomo vuole trovare nella religione la pace; la religione è il suo massimo bene. Ma come potrebbe trovare in Dio il conforto e la pace, se Dio fosse di una natura essenzialmente diversa dalla sua? Non posso condividere la pace di un essere, se non partecipo alla sua natura. Se la sua natura è diversa, anche la sua pace è essenzialmente diversa, non è una pace per me. Come posso dunque esser partecipe della sua pace se non sono partecipe del suo essere, e come posso esser partecipe del suo essere, se sono di natura effettivamente diversa? Tutto ciò che vive trova pace soltanto nel suo proprio elemento, nel suo proprio essere. Di conseguenza se l'uomo trova pace in Dio, la trova solo perché unicamente Dio è il suo vero essere, perché unicamente con Dio è con sé stesso, perché riconosce estraneo alla sua propria natura tutto ciò in cui fin'allora aveva cercato la pace, ciò che fin'allora aveva ritenuto il suo essere. Se l'uomo deve e vuole trovare pace in Dio, deve trovare in Dio sé stesso. «Nessuno godrà la divinità se non come essa vuole esser goduta, cioè nell'umanità di Cristo, e se tu non trovi la divinità, giammai avrai pace.»[2] «Ogni essere trova riposo nel luogo da cui ha avuto origine. Il luogo da cui io ho avuto origine è la divinità. La divinità è la mia patria. Ho un padre in Dio? Sí, non solo ho in lui un padre, ma in lui ho *me stesso*; prima che io fossi nato in me e per me stesso, lo ero nella divinità.»[3]

[2] LUTERO, III, p. 589.

[3] *Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten*, Amburgo, 1621, p. 81.

Perciò un dio che esprima solo la pura essenza della *ragione*, non è il dio della religione, perché non la può soddisfare. La ragione non si interessa soltanto dell'uomo, ma anche degli altri esseri, della natura. Per la natura il pensatore dimentica perfino sé stesso. I cristiani deridevano i filosofi pagani perché invece di pensare a sé e alla loro salvazione non si erano occupati che delle cose esteriori. Il cristiano pensa soltanto a sé. L'intelligenza invece contempla con pari entusiasmo la pulce, il pidocchio, e l'uomo immagine di Dio. La ragione è l' "assoluta indifferenza e identità" di tutte le cose e di tutti gli esseri. Non al Cristianesimo, non all'entusiasmo religioso, ma solo all'entusiasmo della ragione dobbiamo l'esistenza di una botanica, di una mineralogia, di una zoologia, di una fisica e di una astronomia. In breve, l'intelligenza è un essere universale, panteistico, è l'amore per l'universo, mentre ciò che contraddistingue la religione, e soprattutto la religione cristiana, è il suo carattere assolutamente antropoteistico, è l'amore esclusivo dell'uomo per sé stesso, l'esclusiva autoaffermazione della natura umana, anzi di ciò che nell'uomo è soggettivo. Indubbiamente anche la ragione si occupa dell'essere dell'uomo, ma in un modo oggettivo, ossia nei suoi rapporti con gli oggetti esteriori e in vista di questi stessi oggetti, il che costituisce appunto la scienza. Se dunque l'uomo deve e vuole appagarsi nella religione, deve in essa oggettivare un qualche cosa di assolutamente diverso dall'essenza della pura ragione, e questo qualche cosa ci dovrà rivelare l'intima natura, il vero nocciolo, il cuore della religione stessa.

In tutte le religioni, e in particolare in quella cristiana, il primo degli attributi di Dio è quello di *perfezione morale*. Ma Dio concepito quale essere moralmente perfetto null'altro è che l'idea di moralità realizzata che la legge morale personifica,[4] che l'essere morale dell'uomo posto come essere assoluto: infatti il dio morale pone all'uomo l'esigenza di essere quale egli stesso è: "Dio è santo, voi dovete essere santi come Dio." È la stessa coscienza umana, altrimenti come potrebbe l'uomo tremare dinanzi all'essere divino, accusarsi davanti a lui come dinanzi al giudice dei suoi piú intimi pensieri e sentimenti?

Ma la coscienza dell'essere moralmente perfetto concepita quale coscienza di un essere astratto, libero da ogni

[4] Lo stesso Kant nelle già citate *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, tenute ancor sotto Federico II, dice (p. 135): "Dio è per cosí dire la stessa legge morale personificata."

antropomorfismo, ci lascia freddi, perché fra noi e questo essere sentiamo il vuoto, la distanza; è una coscienza spietata, che ci fa sentire la nostra nullità dove piú siamo suscettibili, la nostra nullità morale. Il sentire l'onnipotenza ed eternità divina in contrasto alla mia limitazione nello spazio e nel tempo, non mi offende; infatti l'onnipotenza non esige che io stesso sia onnipotente, né l'eternità che io stesso sia eterno. Ma non posso esser consapevole della perfezione morale, senza essere in pari tempo consapevole della medesima come di una *mia legge*. La perfezione morale, almeno per la coscienza morale, non dipende dalla natura, ma unicamente dalla volontà, è una perfezione della volontà, è la volontà perfetta. Non posso pensare la volontà perfetta, la volontà che coincide con la legge, che è essa stessa legge, senza nel contempo considerarla come un mio dover essere. In una parola, il concetto dell'essere moralmente perfetto non è un concetto puramente teoretico, astratto, bensí immediatamente pratico, che mi stimola all'azione, all'imitazione, un concetto che mi mette in uno stato di tensione, di disaccordo con me stesso; poiché con l'indicarmi ciò che *devo* essere, mi dice in faccia, senza adulazione, ciò che non *sono*.[5] E questo disaccordo è nella religione tanto piú tormentoso, tanto piú terribile, in quanto essa contrappone all'uomo l'essere proprio dell'uomo rappresentandoglielo come un essere da lui *diverso*, e per di piú come un essere *personale*, un essere che odia e maledice i peccatori escludendoli dalla sua grazia, fonte di ogni salvazione e felicità.

Ma allora in che modo l'uomo ristabilisce l'accordo fra sé e l'essere perfetto, in che modo si libera dalla sofferenza della consapevolezza della colpa, dal tormento della propria nullità? In che modo smussa l'aculeo del peccato? Unicamente considerando il cuore, l'amore, come la verità suprema, come la potenza massima e assoluta: contemplando l'essere divino non solo come legge, come essere morale e razionale, bensí piuttosto come un essere amoroso, cordiale, soggettivamente umano.

La ragione giudica unicamente secondo il rigore della legge; il cuore è indulgente, pieno di riguardi, sempre pronto a trovare un accomodamento. Nessuno soddisfa la legge che ci impone la perfezione morale; ma perciò neppure la legge soddisfa l'uomo, il cuore. La legge condanna; il cuore

[5] "Ciò che nel nostro giudizio lede la nostra vanità, ci umilia. Quindi la legge morale inevitabilmente umilia ogni uomo, perché questi pone a confronto con la medesima la tendenza sensuale della propria natura" (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, IV ed., p. 132).

ha compassione anche del peccatore. La legge mi considera soltanto come essere *astratto*, il cuore come essere *reale*. Il cuore mi dà la coscienza di essere uomo; la legge soltanto la coscienza di essere peccatore, di essere nulla.[6] La legge *assoggetta* a sé l'uomo, l'amore lo fa *libero*.

L'amore è il legame, il principio di mediazione fra l'essere perfetto e l'imperfetto, fra l'essere libero da peccato e il peccatore, fra l'universale e l'individuale, fra la legge e il cuore, fra il divino e l'umano. L'amore è Dio stesso, e fuori dall'amore non vi è alcun dio. L'amore fa dell'uomo un dio e di Dio un uomo. L'amore dà vigore alla debolezza, e indebolisce la forza, abbassa ciò che è alto e innalza ciò che è basso, idealizza la materia e materializza lo spirito, l'amore è la vera unità di Dio e uomo, di spirito e natura. Nell'amore la volgare natura diviene spirito, e il nobile spirito si fa natura. Da parte dello spirito amare significa: annullare lo spirito, da parte della materia, annullare la materia. Amore è materialismo; l'amore immateriale è un assurdo. Nell'anelito verso l'oggetto amato lontano, l'astratto idealista convalida suo malgrado la verità del mondo sensibile. Ma in pari tempo l'amore è l'idealismo della natura; amore è spirito. Solo l'amore fa dell'usignolo un cantore; solo l'amore orna con una corona di petali gli organi di fecondazione della pianta. E quali prodigi non opera l'amore perfino nella banalità della nostra vita d'ogni giorno! Ciò che la fede, la confessione religiosa, la follia separano, l'amore congiunge. Ciò che gli antichi mistici dicevano di Dio, che egli è l'essere piú eccelso e pur tuttavia il piú comune, in realtà lo si può a buon diritto dire solo dell'amore, e non già di un amore sognato, immaginario, ma dell'amore reale, dell'amore fatto di carne e di sangue.

Sí, soltanto dell'amore fatto di carne e di sangue, poiché solo questo amore può rimettere i peccati che carne e sangue commisero. Un essere puramente morale non può perdonare ciò che infrange la legge della moralità. Ciò che nega la legge è dalla legge negato. Il giudice nelle cui vene non scorre sangue umano, giudica il peccatore con rigore inesorabile. Perciò considerando Dio un essere misericordioso, lo poniamo non come un essere immorale, ma come un essere *non* morale, *piú* che morale, in breve come un essere *umano*. L'annullamento del peccato è l'annullamento dell'astratta giustizia morale, è l'affermazione dell'amore, della misericordia, della sensibilità. Non gli esseri astratti,

[6] "Noi tutti abbiamo peccato... Con la legge cominciarono i parricidi" (SENECA). "La legge ci uccide" (LUTERO, XVI, p. 320).

ma gli esseri sensibili sono misericordiosi. La misericordia è la giustizia della sensibilità. Perciò Dio perdona i peccati degli uomini non come astratto dio razionale, ma come uomo, come dio divenuto carne, come dio corporeo. Dio come uomo non pecca, pur tuttavia conosce, prende su di sé le sofferenze, i bisogni, la miseria della corporeità. Il sangue di Cristo ci purifica agli occhi di Dio dei nostri peccati; sí, soltanto il sangue *umano* fa Dio misericordioso, placa la sua ira; ossia i nostri peccati sono perdonati perché noi non siamo esseri astratti, bensí esseri di carne e di sangue.[7]

[7] "Questo mio Dio e Signore si è assunto la mia natura, carne e sangue, e al pari di me ha tutto provato e sofferto, eccetto il peccato; per questo può avere compassione della mia debolezza" (LUTERO, XVI, p. 533). "Quanto piú profondamente sentiamo Cristo come carne, tanto meglio è" (*ivi*, p. 565). "Dio stesso, se si vuol trattare con lui tralasciando Cristo, è un dio terribile, poiché in lui non si trova conforto, ma unicamente collera e inclemenza" (XV, p. 298).

*Capitolo quinto*

# *Il mistero dell'Incarnazione ossia Dio quale essere misericordioso*

È dunque nella coscienza dell'amore che l'uomo si riconcilia con Dio, o piuttosto con sé stesso, con il suo proprio essere, che egli nella legge pone di fronte a sé come un essere da lui diverso. La coscienza dell'amore divino, o, ciò che è tutt'uno, Dio concepito come un essere umano, è il mistero dell'Incarnazione, il mistero di Dio che si fa carne, che si fa uomo. L'Incarnazione null'altro è che l'apparizione reale, sensibile della natura umana di Dio. Non *per sé* Dio è divenuto uomo: la miseria, il bisogno dell'uomo furono la causa dell'Incarnazione — un bisogno che del resto è ancor oggi vivo nell'animo religioso. Dio divenne uomo per misericordia, perché fu commosso dal bisogno, dalla miseria umana; dunque in sé stesso era già un dio umano prima ancora di divenire realmente uomo. L'Incarnazione fu una lacrima della divina compassione, fu dunque solo l'apparizione sensibile di un essere che già umanamente sentiva, di un essere perciò essenzialmente umano.

Se nell'Incarnazione ci si ferma soltanto al *dio divenuto uomo*, il divenire uomo appare senza dubbio un evento sorprendente, inesplicabile, prodigioso. Ma Dio divenuto uomo non è che la manifestazione dell'*uomo divenuto dio*; infatti l'elevazione dell'uomo a Dio precede necessariamente l'abbassarsi di Dio a uomo. L'uomo era già un Dio, era già Dio stesso, prima che Dio divenisse uomo, ossia apparisse come uomo.[1] Altrimenti come avrebbe potuto Dio

[1] "Oltremodo grate e confortanti sono le pagine della Scrittura che ci parlano di Dio come di un uomo e gli attribuiscono tutto ciò che è umano; ci dicono infatti che egli parla amichevolmente con noi e di quelle cose di cui gli uomini amano parlare fra loro, che si rallegra, si rattrista, soffre come un uomo, tutto ciò in vista del mistero della futura umanità di Cristo" (LUTERO, II, p. 334).

divenire uomo? L'antico assioma: "Dal nulla si ha il nulla" è valido anche in questo caso. Un re che non si preoccupa del bene dei suoi sudditi, che anche quando è sul trono non soggiorna in ispirito nelle loro dimore, che già nel suo modo di vedere e di sentire non è, come dice il popolo, un "uomo comune," un tale re mai scenderà neppur in persona dal suo trono per rendere felice il suo popolo con la sua presenza. Non si è già il suddito innalzato fino al re, prima che il re discenda al suddito? E se il suddito alla presenza del suo re si sente onorato e felice, questo sentimento è da attribuirsi a questa visibile presenza come tale, o non piuttosto a quei sentimenti di umana cordialità che sono *la causa* di questa presenza? Ma ciò che in realtà è *causa*, nella coscienza religiosa diviene *effetto*; cosí l'elevazione dell'uomo a Dio è considerata la conseguenza della condiscendenza di Dio ad abbassarsi fino all'uomo. Dio, dice la religione, si fece uomo perché l'uomo divenisse Dio.[2]

Se nella frase: "Dio è o si fa uomo" sentiamo qualche cosa di profondo, di inconcepibile, ossia di contradditorio, è perché confondiamo il concetto e gli attributi dell'essere universale, infinito, con il concetto e gli attributi del *dio della religione*, cioè confondiamo gli attributi dell'intelligenza con gli attributi del cuore, — confusione questa che costituisce il maggior ostacolo alla giusta conoscenza della religione. In realtà non si tratta che della *forma umana* di un dio che già nella sua *essenza*, nella piú profonda intimità della sua anima è un dio misericordioso, ossia umano.

Secondo l'insegnamento della Chiesa non la prima persona della Divinità si incarna, bensí la seconda, quella che in Dio e dinanzi a Dio rappresenta l'uomo — la seconda persona, la quale però in realtà, come dimostreremo, è per la religione la vera, completa, prima persona divina. Solo se *non* si tiene conto di questo concetto intermedio, che è il punto di partenza dell'Incarnazione, questa ci appare misteriosa, inconcepibile, "speculativa," mentre se considerata in rapporto ad esso, ne è una conseguenza ovvia, necessaria. Perciò l'asserire che l'Incarnazione è puramente

[2] "Dio divenne uomo affinché l'uomo divenisse Dio" (AGOSTINO, *Serm. ad pop*). Tuttavia in Lutero e anche in molti Padri della Chiesa si trovano passi che alludono alla vera situazione. Lutero per esempio dice (I, p. 334) che Mosè, col chiamare l'uomo "immagine di Dio, simile a Dio," ha voluto oscuramente predire che "Dio doveva farsi uomo." Qui dunque la umanizzazione di Dio viene proclamata abbastanza chiaramente una conseguenza della divinità dell'uomo.

e semplicemente un fatto conoscibile solo attraverso una rivelazione teologica, è indice del piú stupido materialismo religioso; poiché l'incarnazione non è che la conseguenza di una premessa comprensibilissima. Ma allo stesso modo sbaglia chi vuol dedurre l'Incarnazione da premesse astratte, puramente speculative, ossia metafisiche; la metafisica infatti riguarda soltanto la prima persona, che non si incarna, che non è per nulla drammatica. Una simile deduzione sarebbe tutt'al piú giustificabile se coscientemente dalla metafisica si deducesse la negazione della metafisica stessa.

Questo esempio mostra chiaramente come l'antropologia si distingua dalla filosofia speculativa. L'antropologia non considera l'Incarnazione un mistero singolare e meraviglioso, come fa la speculazione accecata dalla sua aureola di misticismo; bensí distrugge l'illusione di un mistero singolare, soprannaturale; critica il dogma e lo riduce ai suoi elementi naturali, umani, alla sua intima origine, al suo nucleo centrale: l'amore.

Il dogma ci presenta un'alternativa: Dio è l'amore. Dio è l'amore: ma cosa significa ciò? È Dio qualche cosa d'altro *oltre* l'amore, un essere particolare, distinto dall'amore, come quando io dico di una persona umana: è l'amore stesso? Senza dubbio, altrimenti dovrei rinunciare alla denominazione dio, che esprime un essere particolare e personale, un soggetto distinto dal predicato. Ma allora l'amore diviene un qualche cosa di particolare — Dio per amore ha mandato sulla terra il suo figlio unigenito —, diviene una qualificazione personale, un attributo: non è piú l'essere, il soggetto, ma soltanto un predicato; si sottrae al mio sguardo come una cosa accessoria, un accidente; e Dio può apparirmi anche in un aspetto ben diverso da quello dell'amore; nell'aspetto, per esempio, dell'onnipotenza, di una potenza oscura, non determinata dall'amore, a cui anche i diavoli e i demoni, se pure in minor misura, possono partecipare.

Fintanto che l'amore non viene innalzato al grado di sostanza, dell'essere stesso, sta in agguato dietro a lui un soggetto che *è* ancora qualche cosa *di per sé, senza* l'amore, un mostro insensibile, un essere diabolico, la cui personalità distinta dall'amore si compiace e si abbevera del sangue degli eretici e degli infedeli: sopravvive lo spettro del fanatismo religioso! Ciò nondimeno l'amore resta l'essenza dell'Incarnazione, benché nella notte della coscienza religiosa ciò non appaia ancora chiaramente. L'amore determinò Dio

a spogliarsi della propria divinità.[3] Non dalla divinità di Dio come tale, come soggetto nella proposizione: «Dio è l'amore,» bensí dall'amore, dal predicato, è scaturito il concetto di un Dio che si rinnega; dunque l'amore è una potenza e verità piú alta della divinità stessa. *Dio è stato vinto dall'amore.* Fu all'amore che Dio sacrificò la sua divina maestà. E che amore fu quello? diverso dal nostro? da quello cui noi sacrifichiamo beni e vita? fu l'amore verso *sé stesso,* verso sé stesso in quanto *Dio*? No certo! fu l'amore per l'uomo. E l'amore per l'uomo non è amore umano? Posso amare l'uomo, senza amarlo umanamente, senza amarlo cosí come egli stesso ama quando veramente ama? In caso diverso quest'amore non sarebbe per caso un amore diabolico? poiché anche il Diavolo ama l'uomo, ma non per amore dell'uomo ma per amore di sé, per egoismo, per accrescersi, per estendere la sua potenza. Ma Dio quando ama l'uomo lo ama per amore dell'uomo, ossia per renderlo buone, felice, beato. Non ama egli dunque l'uomo cosí come l'uomo degno di questo nome ama il suo simile? Ha forse l'amore un plurale? Non è ovunque uguale a sé stesso? Qual è dunque il testo vero, non falsificato, dell'Incarnazione, se non semplicemente il testo dell'amore, senza aggiunta, senza distinzione tra amore divino e umano? Infatti anche se tra gli uomini vi è un amore egoistico, pur tuttavia il vero amore umano, l'unico degno di questo nome, è quello che per amore dell'altro sacrifica sé stesso. Chi è dunque il nostro redentore e riconciliatore? Dio o l'amore? l'amore; poiché non Dio come Dio ci ha redento, bensí l'amore superando la distinzione fra personalità divina e umana. Come Dio per amore ha rinunciato a sé stesso, cosí noi pure per amore dobbiamo rinunciare a Dio; *infatti se non sacrifichiamo Dio all'amore, sacrifichiamo l'amore a Dio, e, ad onta del predicato dell'amore, in luogo dell'essere misericordioso avremo l'essere spietato del fanatismo religioso.*

[3] Cosí, in questo significato, l'antica fede incondizionata ed estatica celebrava l'incarnazione. *Amor triumphat de Deo,* dice per esempio san Bernardo. E soltanto nel significato di una reale autorinuncia e autonegazione da parte della divinità l'incarnazione ha la sua realtà, la sua forza e il suo significato; benché in effetti questa autonegazione non sia che un'immagine della fantasia; Dio infatti nell'incarnazione non si nega, ma soltanto si mostra quello che è, un essere umano. Non merita menzione, non dico confutazione, ciò che fu addotto nei riguardi dell'incarnazione dalla posteriore teologia razionalistico-ortodossa e biblico-pietistico-razionalistica in contrasto alle estatiche rappresentazioni ed espressioni dell'antica fede.

Il mistero apparentemente soprannaturale e incomprensibile dell'Incarnazione è stato cosí ricondotto a una verità semplice, naturale e umana, a una verità che non appartiene esclusivamente alla religione cristiana, bensí, se pur in embrione, piú o meno a ogni religione in quanto tale. Ogni religione che abbia diritto a questo nome suppone infatti che Dio non sia indifferente verso gli esseri che lo adorano, che non gli sia dunque estraneo ciò che è umano, che egli stesso, in quanto oggetto di venerazione da parte degli uomini, sia un dio umano. Ogni preghiera rivela il mistero dell'Incarnazione, ogni preghiera è in realtà un'incarnazione di Dio. Nella preghiera trascino Dio nella miseria umana, lo faccio partecipe delle mie sofferenze e dei miei bisogni. Dio non è sordo ai miei lamenti, ha compassione di me, rinnega la sua maestà divina, la sua superiorità su tutto ciò che è finito e umano; diviene uomo a contatto con l'uomo, mi esaudisce e ha compassione di me; le mie sofferenze non lo lasciano indifferente. Dio *ama* l'uomo, ossia *soffre* delle sventure dell'uomo. Non vi è amore senza compatimento, né compatimento senza simpatia. Posso forse partecipare ai sentimenti di un essere insensibile? No certo! Mi commuovo soltanto per un essere sensibile, soltanto per un essere che appartiene alla mia stessa natura, in cui mi riconosco, alle cui sofferenze io stesso partecipo. Simpatia presuppone un essere della medesima natura. Questa essenziale identità di natura fra Dio e l'uomo è espressa dall'Incarnazione, dalla provvidenza, dalla preghiera.[4]

Certamente la teologia, che ha fitti in capo gli attributi metafisici di Dio, quali l'eternità, l'indeterminabilità, l'immutabilità e altri simili astratti, la teologia certamente *nega* in Dio la capacità di soffrire, ma in pari tempo *nega* quindi anche la verità della religione.[5] Infatti l'uomo reli-

[4] "Sappiamo che Dio è preso da compassione per noi e non solo vede, ma anche enumera ogni nostra piú piccola lacrima come sta scritto nel salmo 56." "Il figlio di Dio veramente si commuove per le nostre sofferenze." (*Melanchthonis et aliorum Declamationes*, Argentor., t. III, pp. 286, 450). "Nessuna lacrima," dice Lutero in commento al già citato nono verso del Salmo 56, "cade invano, ma viene segnata a lettere indelebili nel cielo." Un essere che enumera e "raccoglie" perfino le piú piccole lacrime dell'uomo, è senza dubbio un essere al massimo sentimentale.

[5] San Bernardo ricorre ad un gioco di parole squisitamente sofistico: "*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium est misereri semper et parcere*" (Dio che per sua natura è sempre misericordioso e perdona non soffre ma ha compassione) (*Super Cant.*, *serm.* 26). Come se compatire non fosse patire, un patire del cuore, dell'amore. Ma chi soffre, se non il cuore, che partecipa? Senza amore non vi è sofferenza. La ma-

gioso, nell'atto del raccoglimento, della preghiera, crede che l'essere divino partecipi realmente alle sue sofferenze e ai suoi bisogni, crede che la volontà di Dio possa essere determinata dall'intimità della preghiera, ossia dal sentimento, crede in un esaudimento reale e attuale in virtú della preghiera. L'uomo veramente religioso pone senza riserve il suo cuore in Dio; Dio è per lui un cuore sensibile a tutto ciò che è umano. Il cuore può rivolgersi soltanto al cuore, e solo in sé stesso, nel suo proprio essere, può trovare conforto.

L'asserzione che l'esaudimento della preghiera sia già determinato dall'eternità, che fin dall'origine sia stato cosí deciso nei piani della creazione, è una supposizione vuota di significato e assurda, e denota un meccanicismo che contraddice in modo assoluto l'essenza della religione. "Noi abbiamo bisogno di un dio spontaneo che faccia ciò che gli piace," dice molto giustamente Lavater che in questo punto pienamente concorda con l'idea religiosa. D'altronde anche nell'altra raffigurazione Dio è allo stesso modo un essere determinato dall'uomo, cosí come lo è ammettendo un esaudimento reale e attuale, conseguenza della preghiera; la difficoltà, ossia la contraddizione con la immutabilità o indeterminabilità di Dio, viene soltanto respinta nell'equivoca lontananza del passato o dell'eternità. Che Dio si risolva ad esaudire la mia preghiera *ora* in virtú della mia preghiera stessa, o che si sia già risolto a ciò un tempo, in fondo è assolutamente la stessa cosa.

È somma incoerenza respingere come indegna della divinità e antropomorfica la rappresentazione di un dio che si lasci determinare dalla preghiera, ossia dalla forza del sentimento. Se si crede in un essere che è oggetto dell'adorazione, della preghiera, delle aspirazioni del cuore, in un essere che provvede e ha cura dell'uomo — in una provvidenza, inconcepibile senza amore —, dunque in un essere che ama, e che dall'amore è guidato nei suoi atti, allora si crede anche in un essere dotato di un cuore, se non proprio anatomico, per lo meno fisicamente umano. Come si è detto, il sentimento religioso pone tutto in Dio, tutto, escluso ciò che reputa vile. I cristiani non attribuirono al loro dio sentimenti contrastanti al loro concetto di moralità, ma gli attribuirono senza esitazione, e non poteva essere diversamente, i sentimenti dell'amore, della

teria, la sorgente del dolore è appunto il cuore universale, il vincolo universale di tutti gli esseri.

misericordia. E l'amore che la religione pone in Dio, non è un amore illusorio, immaginario, ma un vero e proprio amore, un amore reale. Dio è amato e a sua volta ama, l'amore divino non è che la manifestazione, l'affermazione dell'amore umano. In Dio l'amore contempla sé stesso, in lui non scorge che la sua propria verità.

All'interpretazione da noi data dell'Incarnazione, si può obbiettare che l'Incarnazione di Cristo è un fatto del tutto particolare, o per lo meno diverso dalle antropomorfosi degli dèi, pagani, di quelli greci o indiani, per esempio. Questi, si dice, sono puramente prodotti dell'immaginazione, oppure sono uomini divinizzati, nel cristianesimo invece abbiamo il vero dio; soltanto in questo caso perciò la congiunzione dell'essere umano col divino acquisterebbe significato, diverrebbe "speculativa." Giove si trasforma anche in un toro; le antropomorfosi degli dèi del paganesimo sono puramente fantasie; l'*essere* del dio pagano non è piú reale della sua *apparizione*. Invece, nel cristianesimo, si afferma, Dio stesso assume un aspetto umano: Dio, un essere diverso dall'uomo, un essere soprannaturale. Ma questa obbiezione non si sostiene per il fatto che, come già abbiamo osservato, anche le premesse dell'incarnazione cristiana già presuppongono l'essere umano. Dio *ama* l'uomo; Dio ha in sé un figlio; Dio è padre; non si escludono dunque da Dio le relazioni tipicamente umane; l'umano non è estraneo, non è sconosciuto a Dio. Nell'Incarnazione la religione non fa che ammettere ciò che essa nega quando specula come teologia, ossia che Dio è un essere assolutamente umano. Perciò l'Incarnazione, il mistero del "dio uomo," non è la misteriosa composizione di un'antitesi, come vorrebbe la speculazione religiosa, che trova una gioia tutta particolare nelle contraddizioni, ma è un fatto analitico — una parola umana con significato umano. La contraddizione, caso mai, si avrebbe già *prima* e *all'infuori* dell'Incarnazione, nel congiungimento della provvidenza, dell'amore, con la divinità; infatti se l'amore è reale, in nulla di essenziale si distingue dal nostro amore, e anche l'Incarnazione non è che la piú vigorosa, la piú intima, la piú generosa espressione di quest'amore. L'amore sa che non può rendere felice chi ama piú che col rallegrarlo della propria presenza lasciandosi *vedere*. Mirare faccia a faccia l'essere invisibile da cui deriva ogni bene è il piú appassionato desiderio dell'amore. Vedere è un atto divino. Vi è beatitudine nella pura e sola vista dell'amato. Lo sguardo è la certezza dell'amore. E l'Incarnazione null'altro deve essere, null'altro significare,

non avere altro effetto che l'indubitabile certezza dell'amore di Dio per l'uomo. L'amore rimane, ma l'Incarnazione sulla terra è un fatto transitorio; l'apparizione di Dio fu temporanea e limitata nello spazio; pochi ne furono testimoni, ma il suo significato è eterno, non è in virtú dell'apparizione, bensí dell'essere che essa ci ha rivelato: a noi infatti non è rimasta che la contemplazione dell'amore.

L'amore di Dio per l'uomo, centro e fondamento della religione, è la prova piú chiara, piú irrefutabile che l'uomo nella religione contempla sé stesso come un oggetto divino, come un divino scopo, e che i suoi rapporti con Dio non sono che rapporti con sé stesso, con il suo proprio essere. Per amore dell'uomo, Dio si spoglia della sua divinità. Perciò l'Incarnazione ci commuove, ci esalta: l'Essere supremo, a sé sufficiente, si umilia, si abbassa per amore mio; io ho valore agli occhi della divinità, e in ciò mi si rivela il significato divino del mio essere. Non è infatti esprimere nel modo piú sublime il valore dell'uomo, dire che Dio stesso si è fatto uomo per amore dell'uomo, e che l'uomo è l'oggetto, lo scopo finale dell'amore divino? L'amore di Dio per l'uomo è un attributo essenziale dell'essere divino: Dio è un dio che mi ama, che ama l'uomo in generale. Su ciò cade l'accento, in ciò riposa essenzialmente il sentimento religioso. L'amore di Dio fa sí che io lo ami; l'amore di Dio per l'uomo è il fondamento dell'amore dell'uomo per Dio: l'amore divino determina, risveglia l'amore umano: "Amiamolo, poiché egli per primo ci ha amati."[6] Che cosa amo dunque in Dio se non il suo amore per l'uomo? Ma se io amo e adoro l'amore con cui Dio ama l'uomo, in realtà non amo io l'uomo? e il mio amore *di Dio* non è forse, benché indirettamente, amore *dell'uomo?* Infatti se Dio ama l'uomo, non è l'uomo la sostanza di Dio? Ciò che amo è la mia cosa piú intima, è il mio cuore, è la mia sostanza, è il mio essere. Perché l'uomo si affligge, perché non ha piú il desiderio di vivere, se ha perduto l'oggetto amato? Perché? perché con l'oggetto amato ha perduto il suo cuore, il principio della vita. Se dunque Dio ama l'uomo, l'uomo è il cuore di Dio, e il bene dell'uomo è il suo interesse piú intimo e profondo. Se l'uomo è l'oggetto di Dio, l'uomo è il cuore di Dio, e il bene dell'uomo è il suo interesse piú intimo e profondo. Se l'uomo è l'oggetto di Dio, l'uomo ha in Dio sé stesso a oggetto. Se Dio è l'amore, ma l'uomo il contenuto essenziale di quest'amore, l'esser umano non è la sostanza dell'essere

[6] GIOVANNI, 4, 19.

divino? L'amore di Dio per l'uomo, il fondamento e il centro della religione, non è in realtà che l'amore dell'uomo per sé stesso, per il proprio essere oggettivato e contemplato come la verità somma, come il sommo essere. «Dio ama l'uomo» è un'espressione figurata, un'espressione orientale — le religioni sono essenzialmente orientali — che tradotta nella nostra lingua significa: l'amore dell'uomo è ciò che vi è di piú grande e di piú sublime.

Questa verità a cui mediante l'analisi abbiamo ridotto il mistero dell'Incarnazione non è sfuggita neppure alla coscienza religiosa. Dice Lutero: «Chi potesse ben rappresentarsi ciò (ossia l'Incarnazione di Dio) nel suo cuore, costui per amore della carne e del sangue che è là su in Cielo, alla destra di Dio, dovrebbe amare tutto ciò che è carne e sangue qui sulla terra, e non potrebbe adirarsi piú con alcun uomo. Poiché un solo sguardo alla dolce umanità di Cristo, nostro Dio, dovrebbe facilmente colmare di tale gioia tutti i cuori, da rendere impossibile che un qualche pensiero d'ira o solo scortese vi possa ancora albergare. Sí, per amore di questa nostra carne e di questo nostro sangue ogni uomo dovrebbe per la gran gioia portare in trionfo ogni altro uomo.» «Grande gioia e beato orgoglio dovrebbe suscitare in noi l'essere onorati al di sopra di tutte le creature, perfino al di sopra degli angeli, poiché veramente con orgoglio possiamo dire: la mia carne e il mio sangue siedono alla destra di Dio e su tutto regnano. A nessuna creatura, neppure agli angeli, fu concesso un simile onore. Questo pensiero dovrebbe unirci e fonderci tutti, come in una fornace, in un cuore solo, diffondendo fra noi uomini un tale calore, da farci amare l'un l'altro con tutto il cuore.» [7] Ma ciò che in verità nella religione è *la cosa principale*, l'essenza stessa della favola, nella coscienza religiosa diviene solo *cosa accessoria*, non è piú che la morale della favola.

[7] LUTERO, XV, p. 44.

*Capitolo sesto*

# *Il mistero della passione*

Uno dei caratteri essenziali del dio fatto uomo, o, ciò che è tutt'uno, del dio umano, ossia di Cristo, è la passione. L'amore si convalida nella sofferenza. Tutti i pensieri e i sentimenti che si riferiscono a Cristo si riassumono nel concetto del dolore. Dio come dio è la somma di ogni perfezione umana, Dio come Cristo la somma di ogni umana miseria. I filosofi pagani celebravano la libera attività del pensiero come l'attività somma, divina; i cristiani hanno consacrato la sofferenza, l'hanno posta perfino in Dio. Se Dio come *Actus purus* è il dio dell'astratta filosofia, per contro Cristo, il dio dei cristiani, è *Passio pura*, pura sofferenza — il sommo pensiero metafisico, l'*être suprème* del cuore. Infatti, che cosa commuove il cuore piú della sofferenza e soprattutto della sofferenza dell'essere in sé beato, dell'essere che per sé stesso non può né deve soffrire, la sofferenza dell'innocente, del puro da peccato, la sofferenza per la salvezza degli altri, la sofferenza dell'amore, dell'abnegazione? Appunto perché la storia della passione è la storia che piú commuove il cuore umano, ossia semplicemente il cuore — sarebbe infatti una ridicola follia volersi immaginare un cuore diverso da quello umano —, in essa null'altro viene espresso, null'altro oggettivato che l'essenza stessa del cuore, ed al cuore essa deve la sua esistenza, non all'intelligenza o alla fantasia. Ma il cuore non inventa, come l'intelligenza o la libera fantasia, il cuore è passivo, il cuore accoglie, e tutto ciò che proviene da lui gli appare come accaduto fuori di lui, gli si impone con violenza, produce su lui l'effetto di inesorabile necessità. Il cuore domina l'uomo, si impadronisce di lui come il suo demone o il suo dio. Il cuore non conosce alcun altro dio, alcun essere piú eccelso di sé, ossia riconosce un solo dio che può sí avere un nome particolare, un altro nome, ma non una natura diversa dalla propria. E appunto dal cuore, dall'intimo im-

pulso a fare il bene, a vivere e a morire per gli uomini, dal divino impulso a beneficare per rendere felici tutti gli esseri, nessuno escluso, neppure il piú abbietto e il piú vile, dal dovere morale del beneficare nel suo significato piú alto, divenuto cioè intima necessità, ossia cuore, dal cuore umano dunque, cosí come a noi si rivela, è scaturita l'essenza vera e migliore del Cristianesimo, ossia l'essenza del Cristianesimo purificata dai suoi elementi teologici e da contraddizioni.

Come già abbiamo fatto fin qui, capovolgiamo dunque gli assiomi della religione, considerandoli, per cosí dire, come *contrevérités*, assumiamo cioè come soggetto precisamente ciò che nella religione è predicato, e come predicato ciò che in essa è soggetto, e avremo la verità. Dio soffre, e soffre non per sé ma per gli altri, per l'umanità. Soffrire qui è l'attributo. Traducendo questa proposizione nella nostra lingua, essa significherà: soffrire per gli altri è un atto divino; chi soffre per gli altri, si spoglia della sua anima, agisce in modo divino, è per gli uomini Dio.[1]

La sofferenza di Cristo non rappresenta però soltanto la sofferenza morale, la sofferenza dell'amore che si sacrifica per il bene degli altri: rappresenta anche la sofferenza come tale, la sofferenza in quanto espressione della nostra capacità di soffrire in generale. La religione cristiana è tanto poco una religione soprannaturale, che santifica perfino l'umana debolezza. Il filosofo pagano alla notizia della morte del proprio figlio esclama: «Sapevo di avere generato un mortale»; per contro Cristo, per lo meno il Cristo biblico — ma è l'unico che conosciamo — sparge lacrime sulla morte di Lazzaro, una morte che in realtà era solo apparente. Socrate vuota con animo impassibile la coppa del veleno, Cristo esclama: «Se è possibile allontana da me questo calice.»[2] Da questo punto di vista, Cristo è il riconoscimento dell'umana sensibilità al dolore. In opposizione al principio pagano, a quello stoico in particolare, con la

[1] La religione parla per esempi. L'esempio è la legge della religione. Ciò che Cristo ha fatto, è legge. Cristo ha sofferto per gli altri, dunque anche noi dobbiamo fare lo stesso. "Il Signore dovette cosí svuotarsi, cosí avvilirsi, cosí rimpicciolirsi, unicamente perché voi facciate altrettanto" (BERNARDO, *De natura Domini*). "Dobbiamo continuamente considerare l'esempio di Cristo. Un tale esempio ci indurrebbe ad aiutare e a servire volentieri e con tutto il cuore gli altri uomini, anche se ciò ci fosse duro e anche se dovessimo per ciò soffrire" (LUTERO, XV, p. 40).

[2] "I piú," dice Sant'Ambrogio, "sono scandalizzati da questo passo. Io invece qui piú che in alcun altro luogo ammiro l'umiltà e la maestà di Cristo, perché infinitamente meno egli mi avrebbe giovato se non avesse fatto suo il mio sentimento" (*Expos. in Lucae Ev.*, lib. X, c. 22).

sua rigida forza di volontà e indipendenza, il cristiano ha posto nella coscienza divina la coscienza della propria umana sensibilità; purché non sia debolezza peccaminosa, non è negata né condannata in Dio.[3]

La sofferenza è la legge suprema del cristianesimo; la storia del cristianesimo stesso è la storia della sofferenza umana. Mentre i pagani non escludevano dal culto degli dèi il tripudio del piacere sensuale, per i cristiani, gli antichi cristiani naturalmente, al culto divino si addicono le lacrime e i gemiti del cuore. Ma come è un dio sensuale, un dio della vita quello che viene adorato con espressioni di sensualità e di gioia, poiché questo culto che ammette la sensualità non è che una definizione sensibile della natura degli dèi a cui è rivolto, allo stesso modo anche le lacrime e i gemiti dei cristiani provengono dall'anima, dalla piú intima essenza del loro dio. Il dio del culto, non il dio della teologia, è il vero dio dell'uomo. Con lacrime, con le lacrime del pentimento e dell'anelito, i cristiani, intendo naturalmente gli antichi cristiani, credevano di onorare nel modo migliore il loro dio. Le lacrime sono dunque i punti luminosi del sentimento religioso cristiano, e in esse si rispecchia l'essenza di Dio: un dio che si compiace delle lacrime, null'altro esprime che l'essere del cuore, del sentimento in modo particolare. È ben vero che la religione cristiana dice: «Cristo ha fatto tutto per noi, ci ha redento, riconciliato con Dio,» da cui si potrebbe trarre la conclusione: «Abbandoniamoci alla gioia! a che preoccuparci di come ottenere il perdono da Dio se già siamo stati perdonati?» Ma la passione ci impressiona piú della redenzione. La redenzione è solo il *risultato* della passione; la passione è il *fondamento*, la causa della redenzione. Perciò si radica piú profondamente nel sentimento e diviene oggetto di imitazione; non cosí la redenzione. Se Dio stesso ha sofferto per amor mio, come posso essere lieto, come posso darmi alla gioia, almeno su questa terra corrotta, che fu teatro delle sue sofferenze?[4] Devo essere piú

[3] "Come potremmo infatti osare di avvicinarci a un Dio che fosse impassibile?" (*in sua impassibilitate*) (BERNARDO, *Tract. de XII grad. humil. et superb.*). E il medico cristiano J. Milichius, l'amico di Melantone: "Sebbene agli stoici sembri ridicolo attribuire a Dio sentimenti o affetti (*affectus*), pure i genitori ogni qualvolta sentono le ferite del loro amore e soffrono per l'infelicità dei loro figli, devono pensare che Dio prova un *simile amore* per il proprio figlio e per noi... Dio possiede un vero amore, non un amore insensibile, un finto amore" (*Declam. Melanchth.* t. II, p. 147).

[4] "Il mio Dio pende dalla croce, ed io devo darmi alla gioia?" (*Form.*

felice di Dio? Non devo far mia la sua sofferenza? Dio, il mio Signore, non è il mio modello? O devo godere soltanto il profitto e non sopportare anche le spese? So forse solo che egli mi ha redento? Non ho davanti agli occhi anche la storia delle sue sofferenze? Questa sarà per me soltanto oggetto di freddo ricordo o di gioia, perché ha riscattato per me la beatitudine? Ma chi può pensare in tal modo, chi può volersi escludere dalle sofferenze del suo dio?

La religione cristiana è la religione della sofferenza.[5] Le immagini del crocifisso che ancor oggi incontriamo in tutte le chiese non stanno a rappresentarci un redentore, bensí soltanto Dio sulla croce, il sofferente. Le mortificazioni, i tormenti che gli antichi cristiani si imponevano sono una conseguenza psicologica della loro concezione religiosa. Come può non essere spinto a crocifiggere sé o altri chi sempre pensa all'immagine di un crocifisso? Abbiamo il diritto di tirare questa conclusione quanto lo ha Agostino e gli altri Padri della Chiesa di rimproverare alla religione pagana che le impudiche immagini degli dèi erano un'autorizzazione e un eccitamento alla libidine.

Dio soffre, ma ciò in verità significa: Dio è un cuore. Il cuore è la sorgente, il compendio di tutte le sofferenze. Un essere che *non soffre* è un essere *senza cuore*. Il mistero della passione è perciò il mistero della sensibilità; un dio sofferente è un dio sensibile, un dio suscettibile al dolore. E la proposizione «Dio è un essere sensibile,» non è che l'espressione religiosa della proposizione: «la sensibilità è di natura divina.»

L'uomo è consapevole di avere in sé non solo una fonte di attività, ma anche una fonte di sofferenza. Io sento; e sento che non solo la volontà e il pensiero, spesso in contrasto con me e con i miei sentimenti, ma anche il sentimento appartengono al mio essere e che quest'ultimo, benché fonte di tutte le mie sofferenze e debolezze e di tutti i miei dolori, è pure nel contempo una potenza meravigliosa, divina, una perfezione. Che cosa sarebbe l'uomo senza sentimento? Esso è nell'uomo la potenza musicale. Ma che cosa sarebbe l'uomo senza musica? Perciò come l'uomo sente in sé un istinto musicale, un'intima necessità che lo spinge a esprimere i propri sentimenti nella musica, nel canto, allo stesso modo e per la stessa necessità nelle lacri-

*hon. vitae*. Fra le opere apocrife di san Bernardo). "Il pensiero del crocifisso crocifigga in te la carne" (JOH. GERHARD., *Medit. sacrae*, med. 37).

[5] "Soffrire il male val molto meglio che fare il bene" (LUTERO, IV, p. 15).

me e nell'anelito religioso effonde il sentimento, come un essere oggettivo, divino.

La religione non fa che rispecchiare la natura umana. Tutto ciò che è, necessariamente si compiace, gode di sé, si ama, e si ama a buon diritto; rimproverare a un essere di *amarsi* è rimproverargli di *esistere*. Esistere significa asserirsi, affermarsi, amarsi. Chi ha la vita a noia, si toglie la vita. Quando perciò il sentimento non è respinto e represso, come negli stoici, quando gli si concede di esistere, gli si attribuisce anche una forza e un significato religioso, lo si innalza cioè al grado di potersi rispecchiare e riflettere in sé, di potersi mirare in Dio. Dio è lo specchio dell'uomo.

Ciò che ha valore essenziale per l'uomo, ciò che gli sembra la cosa perfetta, eccelsa, in cui trova vero godimento, unicamente ciò è per lui Dio. Se il sentimento è per te una facoltà meravigliosa, appunto per ciò è per te una facoltà divina. Per questo l'uomo sensibile, appassionato, crede soltanto in un dio sensibile, appassionato, ossia crede soltanto alla verità della propria natura, poiché a null'altro egli può credere se non a ciò che egli stesso nella sua natura è. La sua fede è la coscienza di ciò che per lui è santo; non è santo per l'uomo se non ciò che vi è in lui di piú intimo, di piú proprio, l'ultimo fondamento, l'essenza stessa della sua individualità. Per l'uomo appassionato un dio insensibile è un dio vuoto, astratto, negativo, ossia nulla, perché *privo* di ciò che per l'uomo ha valore ed è santo. Dio è per l'uomo il compendio dei suoi piú alti sentimenti e pensieri, il libro in cui inscrive i nomi degli esseri a lui piú cari, piú santi.

Denota la tendenza a un oculato benessere, è caratteristico della donna, l'istinto a raccogliere e a riunire ciò che si ritiene prezioso e degno d'amore invece che lasciarlo in balía di sé stesso e abbandonarlo all'onda della dimenticanza o al ricordo casuale. Lo spirito libero è esposto al pericolo di una vita prodiga, distratta, dissoluta; il religioso invece, che tutto riunisce in un solo essere, non si disperde nella vita sensibile, ma appunto perciò è esposto al pericolo di essere avaro ed egoista nelle cose dello spirito. Al religioso, chi non ha religione appare un uomo arbitrario, superbo e frivolo, ma non per il fatto che ciò che è sacro per il primo non lo sia anche per il secondo, bensí unicamente perché il religioso pone come oggetto fuori di sé e sopra di sé, in modo da stabilire il rapporto di una formale subordinazione, ciò che il non religioso si limita a tenere nella propria testa. In breve, il religioso, avendo un punto di raccolta, ha uno scopo e un fondamento sicuro. Non la volontà per

sé stessa, non il vago sapere, ma l'attività in vista di uno scopo, ossia l'unità dell'attività teoretica e pratica, dà all'uomo un fondamento morale, una stabilità ossia carattere. Ogni uomo deve perciò porsi un dio, ossia un fine. Il fine è l'essenziale istinto vitale cosciente e voluto, l'occhio dell'intelligenza, la luce dell'autocoscienza — l'unità di natura e spirito nell'uomo. Chi ha un fine, ha una legge sopra di sé; non soltanto si guida, ma è guidato. Chi non ha un fine, non ha patria, non ha santuario: non può esservi disgrazia maggiore. Perfino chi si pone scopi volgari vive meglio, anche se non è migliore, di chi non si pone scopo alcuno. Lo scopo impone dei limiti, ma questi limiti son maestri di virtú. Chi ha uno scopo, uno scopo vero ed essenziale, proprio in ciò costui ha una religione, se non nel ristretto significato teologico, certamente — e solo ciò importa — nel significato della ragione e della verità.

*Capitolo settimo*

# *Il mistero della Trinità e della madre di Dio*

Come un dio insensibile e incapace di soffrire non soddisfa l'uomo, essere sensibile e soggetto alla sofferenza, allo stesso modo non gli basta un essere dotato solo di sentimento, un essere privo di intelligenza e di volontà. Soltanto un essere che esprima tutto l'uomo può appagare interamente l'uomo. La coscienza che l'uomo ha di sé nella sua completezza si esprime nella Trinità. La Trinità compendia e riunisce in un unico essere tutti gli attributi che finora abbiamo considerato isolatamente, e perciò riduce l'essere universale, ossia Dio come dio, a un essere particolare, a una particolare facoltà.

Tutte le immagini con le quali si è cercato di render chiaro e comprensibile il mistero della Trinità, quali: spirito, intelligenza, memoria, volontà, amore (*Mens, intellectus, memoria, voluntas, amor* o *caritas*), tutte queste immagini di cui si serve la teologia, non abbiamo che da considerarle come la cosa stessa, come l'essere, l'archetipo, l'originale, e l'indovinello è bell'e risolto.

Dio pensa, Dio ama, cioè pensa, ama sé stesso; la cosa pensata, conosciuta, amata è Dio stesso. L'oggettivazione dell'autocoscienza è il primo aspetto della Trinità. Per l'uomo l'autocoscienza è necessariamente, spontaneamente alcunché d'assoluto. «Essere» si identifica per lui con «essere cosciente di sé.» Se io non so di esistere, è indifferente che io sia o non sia. L'autocoscienza ha per l'uomo, ed anche effettivamente in sé, un valore assoluto. Un dio che non conosca sé stesso, un dio incosciente non è un dio. Come l'uomo non può pensarsi privo di coscienza, cosí pure Dio. *L'autocoscienza divina è la coscienza che si afferma come modo d'essere assoluto e divino.*

Ma la Trinità non esprime questo soltanto. Coscienza, intelligenza, volontà, amore, considerate come essenze astratte non appartengono che all'astratta filosofia. La religione va

oltre: è la coscienza che l'uomo ha di sé nella sua totalità vivente, coscienza che si realizza solo nell'unità compiuta dell'Io e del Tu, nella unità ricca di rapporti.

La religione, per lo meno la religione cristiana, astrae dal mondo; l'interiorità le è essenziale. L'uomo religioso conduce una vita silenziosa, lungi dalle gioie mondane, ritirata dal mondo, nascosta in Dio. Ma egli si isola dal mondo soltanto perché Dio stesso è un essere estraneo e superiore al mondo, è — espressa in modo rigoroso e astrattamente filosofico — la non esistenza del mondo. Ma Dio come essere estraneo al mondo null'altro è che l'essere dell'uomo che dal mondo si è ritirato in sé stesso, che ha posto il mondo in non cale, liberandosi da tutti i legami e gli impacci del medesimo, null'altro è che questo essere divenuto reale e contemplato come essere oggettivo; oppure null'altro è che la coscienza della facoltà di astrarre da tutto e di essere unicamente per sé e con sé stesso, cosí come l'uomo la oggettiva nella religione, ossia come un essere particolare, distinto dall'uomo.[1] Dio come dio, come essere semplice, è l'essere *solitario*, è l'assoluta solitudine e autonomia; infatti può essere solitario unicamente ciò che è autonomo. Poter vivere solitario è indice di carattere e di forza di pensiero; la solitudine è un bisogno del pensiero, la comunità è un bisogno del cuore. Si può pensare da soli, amare soltanto in due. Nell'amore siamo dipendenti, poiché abbiamo bisogno di un altro essere; autonomi siamo soltanto nel solitario atto del pensiero. Chi può vivere solo è padrone di sé, è autosufficiente.

Ma un dio solitario esclude l'essenziale bisogno della vita a due, dell'amore, della comunità, della reale e compiuta autocoscienza, dell'Io altro da me. La religione appaga questo bisogno ponendo nella silenziosa solitudine dell'essere divino un altro essere, *distinto* da Dio nella *persona*, ma *uno* con lui *nell'essenza* — *Dio il figlio*, a differenza di *Dio il padre*. Dio padre è Io. Dio figlio è Tu. Io è intelligenza, Tu amore; soltanto l'amore congiunto all'intelligenza e l'in-

[1] "L'essere di Dio *è fuori* da tutte le creature, cosí come Dio era *in sé stesso* dall'eternità: perciò storna il tuo amore da tutte le creature" (Joh. Gerhard., *Medit. sacrae*, med. 31). "Se vuoi avere il creatore, devi rinunciare alle creature. Tanto meno ti dedicherai alle creature, tanto piú avrai Dio. Perciò allontana e scaccia da te le creature con tutto il loro conforto" (G. Tauler, *Postilla*, Amburgo, 1621, p. 312). "Se l'uomo non può dire sinceramente nel suo cuore: 'Dio e io siamo soli nel mondo, nulla vi è al di fuori di noi,' non può avere in sé pace" (G. Arnold, *Von Verschmähung der Welt. Wahre Abbildung der ersten Christen*. l. 4, c. 2, par. 7).

telligenza congiunta all'amore è spirito, è l'uomo completo.

Solo la vita in comune è vita vera, in sé paga, divina: questa semplicissima constatazione, questa verità naturale e innata all'uomo è tutto il segreto del soprannaturale mistero della Trinità. Ma la religione dicendo: «Dio è una vita in comune, una vita e un essere dell'amore e dell'amicizia,» enuncia questa verità, come ogni altra, in modo indiretto e contraddittorio, facendo anche qui di una verità *universale* una verità *particolare*, e riducendo il vero soggetto a predicato. La terza persona della Trinità null'altro esprime che l'amore reciproco delle due persone divine: è l'unità del figlio col padre, il concetto di comunità, posto in modo assurdo come un essere particolare, personale.

Lo Spirito Santo deve la propria esistenza personale soltanto a un nome, a una parola. I piú antichi Padri della Chiesa, come è noto, identificavano ancora lo Spirito Santo con il Figlio; la precisazione della sua personalità stabilita piú tardi dal dogma è priva di consistenza. Egli è l'amore con cui Dio ama sé e gli uomini, e inoltre l'amore con cui l'uomo ama Dio e l'uomo. È dunque, l'unità di Dio e dell'uomo, cosí come la concepisce la religione, ossia personificata, realizzata in un essere particolare. Ma per noi questa unità è già nel Padre, e ancor piú nel Figlio; perciò è superfluo dedicare allo Spirito Santo un'analisi particolare. Ci limitiamo a osservare che lo Spirito Santo, in quanto rappresenta la parte soggettiva, è propriamente la rappresentazione del sentimento, dell'entusiasmo religioso, ossia la personificazione, l'oggettivazione, della religione nella religione. Lo Spirito Santo è perciò l'anello della creatura verso Dio.

Che le persone divine siano in realtà non piú di due — infatti la terza, come si è detto, sta solo a rappresentare l'amore — ha il suo fondamento nel fatto che al rigoroso concetto dell'amore il numero di due è sufficiente. Due è il principio, e appunto perciò l'equivalente, della pluralità. Ponendo piú persone si verrebbe solo a sminuire, a disperdere la forza dell'amore. Ma amore e cuore si identificano; il cuore non è una particolare facoltà, è l'uomo *che* e *in quanto* ama. La seconda persona perciò è l'autoaffermazione del cuore umano in quanto principio della dualità, della vita in comune: è il calore. Il Padre è la luce, benché la luce sia essenzialmente un predicato del Figlio, perché soltanto in lui la divinità si fa luminosa, chiara, comprensibile all'uomo. Ma trascurando ciò, al Padre, come a colui che rappresenta la divinità come tale, l'essere impassibile

dell'intelligenza, possiamo attribuire la luce considerata come essere soprannaturale, al Figlio invece il calore considerato come essere terreno. Soltanto Dio come Figlio riscalda l'uomo; da oggetto della fredda contemplazione Dio diviene in lui un oggetto del sentimento, dell'affetto, dell'entusiasmo, dell'estasi; e ciò perché il Figlio null'altro è che l'ardore dell'amore, il fuoco dell'entusiasmo. Dio come Figlio è la prima incarnazione, il primo autorinnegamento, la prima negazione di Dio in dio; infatti come Figlio Dio è un essere *finito*, perché deriva la sua esistenza *ab alio*, da un principio, mentre il Padre è infinito, senza causa, è da sé stesso, *a sé*. Dunque nella seconda persona si è rinunciato a un essenziale attributo della divinità, all'attributo dell'esistenza autonoma. Ma lo stesso Dio Padre genera il Figlio; egli rinuncia dunque alla sua rigorosa, esclusiva divinità: si umilia, si abbassa, accoglie in sé la finitezza, l'essere in funzione di una causa; nel Figlio diviene uomo, prima ancora che nella figura lo diviene nell'essere. Ma perciò appunto soltanto come Figlio Dio diviene oggetto dell'uomo, oggetto del sentimento, del cuore.

Il cuore comprende soltanto ciò che proviene dal cuore. Dalla natura dell'impressione soggettiva infallibilmente si deduce la natura dell'oggetto. L'intelligenza pura, libera, nega il Figlio; non lo nega l'intelligenza determinata dal sentimento, offuscata dal cuore; essa al contrario trova nel Figlio tutta la *profondità* dell'essere divino, perché trova in lui il *sentimento*, il sentimento che per sé stesso è qualche cosa di oscuro, e perciò appare all'uomo come un mistero. Il Figlio commuove il cuore, perché il vero padre del divin Figlio è il cuore umano; il Figlio non è che il cuore divino, ossia il cuore umano che si oggettiva come essere divino.

Un dio che non abbia in sé il principio della limitazione, della dipendenza, il principio della corporeità, non è un dio per un essere finito e corporeo. Cosí come l'uomo non può amare un dio che non abbia in sé l'essere dell'amore, allo stesso modo l'uomo, ossia un qualsiasi essere finito, non può essere oggetto di un dio che non abbia in sé il principio della finitezza. Un simile dio non avrebbe intendimento, comprensione, partecipazione per ciò che è finito. Come potrebbe Dio essere il padre degli uomini, amare altri esseri a sé inferiori, se non avesse in sé stesso un essere subordinato, un figlio, se non sapesse, per cosí dire per propria esperienza, in rapporto a sé stesso, che cosa significa amare? L'uomo che vive solitario non può partecipare ai dispiaceri domestici di un altro uomo quanto colui che

vive nella cerchia di una famiglia. Perciò Dio Padre ama gli uomini soltanto nel Figlio e per amore del Figlio. L'amore per gli uomini è un amore derivato dall'amore per il Figlio. Il Padre e il Figlio nella Trinità sono perciò padre e figlio non in senso simbolico, bensí nel senso piú proprio. Il Padre in rapporto al Figlio è un padre reale, e il Figlio è un figlio reale in rapporto al padre o a Dio come padre. L'essenziale distinzione delle loro persone riposa solo nel fatto che quello è il generatore, questo il generato. Se si elimina questa qualificazione naturale e sensibile, si annulla la loro esistenza personale e la loro realtà. I cristiani, naturalmente gli *antichi cristiani* che ben a fatica riconoscerebbero come loro fratelli in Cristo i cristiani dell'epoca moderna, secolarizzati, frivoli e pagani, sostituivano l'amore naturale, innato all'uomo, con un amore unicamente religioso; rigettavano la famiglia reale, gli intimi legami dell'amore naturale, come cose pagane, terrene, ossia nulle. Ma in sostituzione di ciò avevano in Dio un padre e un figlio, che essi amavano dell'amore piú profondo, di quell'amore che solo il vincolo naturale della consanguineità può infondere. Il mistero della Trinità era per gli antichi cristiani un oggetto di esaltata ammirazione, di entusiasmo e di estasi, appunto perché in esso trovavano l'appagamento dei piú profondi bisogni umani, bisogni che avevano rinnegato nella vita comune e reale.[2]

Era perciò anche perfettamente nell'ordine delle cose che per completare la divina famiglia, il vincolo amoroso fra Padre e Figlio, venisse accolta nel cielo una terza persona, e cioè una persona *femminile*; lo Spirito Santo è infatti una personalità troppo vaga e precaria, e con troppa evidenza appare una personificazione puramente poetica del reciproco amore fra Padre e Figlio, per poter essere la terza persona chiamata a completare la famiglia divina. È ben vero che Maria non fu inserita fra Padre e Figlio come se il Padre avesse mediante lei generato il Figlio, poiché il congiungimento dell'uomo con la donna era per i cristiani alcunché di profano e di peccaminoso; ma è già sufficiente per la nostra tesi che al fianco del Padre e del Figlio, in seno alla divinità, sia stato posto l'essere materno.

In realtà non si riesce a comprendere perché la madre debba essere qualche cosa di irreligioso, di profano, ossia di indegno di Dio, una volta che Dio stesso è Padre e Figlio.

[2] "Letificante è considerare gli attributi e la comunità del Padre e del Figlio, ma la cosa piú letificante è il loro reciproco amore" (ANSELMO, citato da RIXNER, *Geschichte der Philosophie*, vol. II, app., p. 18).

Anche se il Padre non è padre nel significato della procreazione naturale — il modo di procreare di Dio deve essere assolutamente *diverso* dalla procreazione naturale —, tuttavia egli è pur sempre padre, padre reale in rapporto al figlio, non un cosiddetto padre, un padre simbolico; e il concetto di madre di Dio, che per noi oggi è cosí sconcertante, non è né piú sconcertante né piú paradossale di quello di figlio di Dio: non contraddice le astratte, universali qualificazioni della divinità piú che il concetto di Dio Padre e di Dio Figlio. Al contrario, Maria rientra perfettamente nella categoria dei rapporti della Trinità, poiché senza uomo essa concepisce il figlio che il padre senza donna ha generato,[3] cosí che Maria costituisce in seno alla Trinità il necessario contrapposto del Padre. Del resto già nel Figlio abbiamo in potenza il principio femminile, anche se non ancora come persona e non esplicito. Il Figlio di Dio è l'essere mite, dolce, che perdona, che riconcilia, è il sentimento femminile di Dio; Dio come Padre è solamente procreatore, è il principio dell'autonomia maschile, ma il figlio è generato senza che egli a sua volta generi; il *Deus genitus* è l'essere che soffre, che riceve: il figlio riceve dal padre il suo essere. Il Figlio come figlio, naturalmente non come dio, dipende dal padre, è soggetto all'autorità paterna. Il Figlio è dunque in Dio il sentimento di dipendenza, di sottomissione, proprio della donna; il Figlio involontariamente ci costringe a sentire il bisogno di una madre reale.[4]

Il figlio — intendo il figlio naturale, umano — è in sé e per sé un essere intermedio fra l'essere maschile del padre e quello femminile della madre; è ancora, per cosí dire, metà uomo e metà donna, poiché non possiede ancora la piena, rigorosa coscienza di autonomia che caratterizza l'uomo, e si sente attratto piú verso la madre che verso il padre. L'amore del figlio per la madre è il primo amore dell'essere maschile per l'essere femminile. L'amore dell'uomo per la donna, dell'adolescente per la fanciulla, ha

[3] "Egli è dal padre incessantemente generato, dalla madre una volta sola, dal padre senza sesso, dalla madre senza impiego del sesso. Da parte del padre mancò il grembo della donna che lo accogliesse, da parte della madre mancò l'amplesso del procreatore" (AGOSTINO, *Serm. ad pop.*, p. 372, c. I, ed. Bened. Ant., 1701).

[4] Secondo una setta della mistica ebraica Dio è un principio maschile, lo Spirito Santo un principio femminile, e dal loro congiungimento sessuale derivò il Figlio e con lui il mondo. GFRÖRER, *Jahr. d. H.*, parte I, pp. 332-334). Anche i Fratelli Moravi chiamavano lo Spirito Santo la madre del Salvatore.

la sua prima consacrazione — l'unica vera consacrazione religiosa — nell'amore del figlio per la madre. L'amore del figlio verso la madre è il primo desiderio, il primo atto d'umiltà dell'uomo di fronte alla donna.

Quindi pensando al Figlio di Dio si è necessariamente indotti a pensare anche alla madre di Dio; il cuore che ha bisogno del figlio di Dio, ha anche bisogno della madre di Dio. Dove vi è un figlio, non può mancare la madre. Al padre è congenito il figlio, ma al figlio la madre. Per il padre il figlio compensa la mancanza della madre, ma non vi compensa il padre per il figlio. Per il figlio la madre è indispensabile; il cuore del figlio è il cuore della madre. Perché infatti solo nel grembo della donna Dio Figlio divenne uomo? Non avrebbe potuto l'onnipotente compiere la sua apparizione in un altro modo, apparire direttamente come uomo tra gli uomini? Perché Dio figlio albergò nel grembo della donna?[5] Per qual ragione, se non perché il figlio è l'anelito verso la madre, il suo cuore amoroso, femmineo, solo in un corpo di donna trovò l'elemento a lui conforme? Solo nove lune il Figlio di Dio, quale uomo, soggiorna nel grembo della donna, ma incancellabile è l'impronta che vi riceve; mai piú la madre si cancellerà dai sensi e dal cuore del figlio. Se non è perciò idolatria adorare il Figlio di Dio, non lo è neppure adorare la madre di Dio. Se riconosciamo l'amore di Dio per noi dall'averci dato per la nostra salvezza il suo Figlio unigenito, ossia la cosa piú amata e piú cara che in sé possedeva, ancor meglio possiamo conoscere questo amore se in Dio palpita per noi un cuore materno. Il sommo e piú profondo amore è l'amore materno. Il padre si consola della perdita del figlio; ha in sé un principio stoico. La madre invece è inconsolabile; la madre è l'addolorata, ma la sua inconsolabilità è la verità dell'amore.

Dove vien meno la fede nella madre di Dio, vien meno anche la fede nel Figlio di Dio e in Dio Padre. Il padre è una verità soltanto là dove è una verità la madre. In sé e per sé l'amore è proprio del sesso e dell'essere femminile. Credere nell'amore di Dio è credere nell'essere femminile come essere divino.[6] Un amore che prescinda dalla natura sarebbe un assurdo, un fantasma; riconosciamo dunque

[5] "A Dio infatti non sarebbe stato né difficile né impossibile mandare nel mondo il suo Figlio senza una madre; ma per far ciò si è voluto servire del sesso femminile" (LUTERO, II, p. 348).

[6] Effettivamente l'amore per la donna è la base dell'amore universale. Chi non ama la donna non ama l'essere umano.

nell'amore la profondità della natura e la sua sacra necessità.

Il protestantesimo ha escluso la madre di Dio[7]; ma la donna respinta si è ben vendicata. Le armi che il protestantesimo ha usato contro la madre di Dio si sono rivolte contro di lui, contro il Figlio di Dio, contro tutta la Trinità. Chi sacrifica alla ragione la madre di Dio, non è lungi dal sacrificarvi come antropomorfismo anche il mistero del Figlio di Dio. Escludendo l'essere femminile l'antropomorfismo è indubbiamente meno evidente, ma è soltanto dissimulato, non eliminato. Il protestantesimo, è ben vero, non aveva alcun bisogno di una donna *celeste*, poiché accolse a braccia aperte nel suo cuore la donna *terrena*. Ma appunto perciò avrebbe dovuto essere cosí coerente e coraggioso da rinunciare con la madre anche al Figlio e al Padre. Soltanto chi non ha genitori sulla terra, ha bisogno di genitori in Cielo. Il dio uno e trino è il dio del cattolicesimo; ha un significato intimo, fervido, necessario, veramente religioso, solo come contrapposto all'ascetismo degli anacoreti, dei monaci, delle monache.[8] Il dio uno e trino è un dio ricco di contenuto, e perciò è un bisogno, là dove si fa astrazione del contenuto della vita reale. Quanto piú vuota è la vita, tanto piú ricco, piú concreto è Dio. All'impoverimento del mondo reale corrisponde l'arricchimento della divinità. Solo l'uomo *povero* ha un dio *ricco*. Dio si origina da un sentimento di deficienza; Dio è ciò di cui l'uomo sente la mancanza e può essere una mancanza determinata e perciò cosciente oppure inconscia. Cosí l'inconsolabile senso di vuoto e di solitudine ha bisogno di un dio che da sé stesso sia una comunità, che riunisca in sé piú esseri che si amano nel modo piú intimo.

Questo è il vero motivo che spiega perché nell'epoca moderna la Trinità abbia perso il suo valore e il suo significato *pratico* dapprima, e alla fine anche il suo valore e significato *teorico*.

[7] Nel *Liber concordiae* (Comm. Art. 8) e nella *Apologia della confessione augustana*, Maria viene pur tuttavia ancora chiamata "La santissima vergine che è veramente la madre di Dio e ciò nondimeno è rimasta una vergine," "degna di ogni piú alta lode."

[8] "Come Melchisedec, il monaco non abbia né padre, né madre né genealogia, e nessuno sulla terra chiami padre. Al contrario pensi di sé come se esistesse lui solo e Dio." (PSEUDO BERNARDO, *Specul. Monach.*). "Seguendo l'esempio di Melchisedec il prete non deve avere, per cosí dire, né padre né madre" (AMBROGIO).

## Capitolo ottavo

# *Il mistero del Verbo o del Figlio immagine di Dio*

Per la religione il significato essenziale della Trinità si concentra completamente nella seconda persona. L'appassionato interesse del cristianesimo per la Trinità fu principalmente solo interesse per il Figlio di Dio.[1] La violenta disputa sull'*Homousios* e l'*Homoiusios* non era senza significato, benché la distinzione stia tutta in una vocale. Era in gioco l'origine divina, la dignità divina della seconda persona della Trinità, e perciò l'onore della religione cristiana; questa seconda persona è infatti appunto il suo oggetto essenziale e caratteristico, e ciò che costituisce l'oggetto essenziale di una religione è anche per ciò stesso il suo vero dio. Il dio vero, reale di una religione è generalmente il cosiddetto *mediatore*, perché il mediatore è il suo oggetto immediato. Chi si rivolge al santo invece che a Dio, lo fa perché suppone che questi abbia ogni potere su Dio, che Dio di buon grado compia ciò che questi chiede, ossia ciò che questi desidera e vuole, dunque che Dio sia completamente nelle mani del santo. Chiedere è il mezzo di esercitare il proprio potere, la propria superiorità su un altro essere sotto l'apparenza dell'umiltà e della sottomissione. L'essere a cui nel mio spirito mi rivolgo *prima che a ogni altro*, è anche veramente l'essere *primo*. Se mi rivolgo al santo, non è perché il santo dipenda da Dio, ma perché Dio dipende dal santo, perché Dio viene determinato e dominato dalle richieste, ossia dalla volontà o dal desiderio del santo. Le distinzioni poste dai teologi cattolici fra

[1] "Il cristiano deriva il suo nome da Cristo; chi perciò non riconosce Cristo come suo Signore e Dio, non può assolutamente essere un cristiano" (FULGENZIO, *ad Donatum lib. unus*). Per il medesimo motivo la Chiesa latina sostiene anche con tanta fermezza il dogma che lo Spirito Santo procede *non dal Padre soltanto*, come asserisce la Chiesa greca, ma contemporaneamente *anche dal Figlio*. V., a questo proposito, J. G. WALCH, *Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spir. S.*, Jena, 1751.

*Latria, Dulia e Hyperdulia* sono sofismi assurdi e senza fondamento. In breve, il dio che sta dietro il mediatore non è che una rappresentazione inutile e astratta, la rappresentazione o idea della divinità in generale; non per riconciliarci con quest'idea, ma per allontanarla, per negarla, interviene il mediatore.[2] Il dio che sovrasta il mediatore null'altro è che la fredda ragione che sovrasta il cuore — qualche cosa di simile al fato che sovrasta gli dèi dell'Olimpo.

L'uomo, essere sensibile, impressionabile, affettivo, è dominato e rallegrato soltanto dall'immagine e dalla ragione sensibile, dalla fantasia creatrice. La seconda persona in Dio, in realtà la prima per la religione, è l'oggettivazione della fantasia. I suoi attributi sono principalmente immagini, e ciò non per l'incapacità dell'uomo a pensare la cosa in altro modo che per immagini — è questa infatti un'interpretazione del tutto errata —, ma perché la cosa è essa stessa immagine e non può esser pensata altrimenti che per immagini. Infatti il Figlio viene anche espressamente detto l'immagine di Dio: sua natura è d'esser l'immagine, la fantasia di Dio, la visibile maestà del dio invisibile. Il Figlio è il bisogno appagato della simbologia, è l'oggettivazione della facoltà immaginativa, concepita come una facoltà assoluta, divina. L'uomo si costruisce un'immagine di Dio, ossia trasforma l'astratto essere razionale, l'essere del pensiero, in un oggetto sensibile o in un'immagine della fantasia.[3] Ma egli pone quest'immagine in Dio stesso, perché il suo bisogno non sarebbe soddisfatto se non considerasse quest'immagine come verità oggettiva, se quest'immagine fosse per lui soltanto soggettiva, qualche cosa di distinto da Dio, di *costruito* dall'uomo. Ed effettivamente quest'immagine non è arbitraria, poiché esprime la realtà della fantasia, la necessità di affermare la fantasia come una facoltà divina. Il Figlio è il riflesso della fantasia, l'immagine prediletta del cuore; egli esprime l'essenza dell'immaginazione, in con-

[2] Ciò viene espresso in modo particolarmente chiaro nell'incarnazione. Dio rinuncia, nega la propria maestà, la propria potenza e infinità per divenire uomo, ossia l'uomo rinnega il dio che non sia esso stesso uomo, afferma soltanto il dio che afferma l'uomo. Dice San Bernardo: "Si spogliò della propria magnificenza e potenza, non della bontà e della misericordia." Ciò che è inalienabile è dunque la divina bontà e misericordia, ossia l'autoaffermazione del cuore umano.

[3] È ovvio che il Cristo immagine di Dio ha anche un altro significato, e precisamente vuol significare che l'uomo come essere personale e corporeo è Dio stesso. Ma qui prendiamo in considerazione soltanto l'immagine come immagine.

trapposto a Dio Padre che è l'essenza personificata dell'astrazione.[4]

Da ciò appare chiaro l'errore della teologia che, trascurando completamente questa intima genesi del Figlio di Dio come immagine di Dio, presenta il Figlio come un *Ens* metafisico, come un'essenza speculativa; laddove il Figlio è appunto un distacco, una negazione del concetto metafisico della divinità; negazione che però la religione pone in Dio stesso per non sentirla come tale, per poterla giustificare. Il Figlio è il primo ed ultimo principio dell'idolatria, poiché è l'immagine di Dio; ma l'immagine prende necessariamente il posto della cosa. La venerazione del santo nella sua immagine è *la venerazione dell'immagine come se essa fosse il santo.* L'immagine è l'essenza della religione quando diventa l'espressione essenziale, l'organo della religione.

Il Concilio di Nicea fra gli argomenti in difesa del culto delle immagini citò come autorità anche Gregorio di Nissa, il quale dice di non aver mai potuto guardare senza sentirsi commosso fino alle lacrime un quadro raffigurante il sacrificio di Isacco, a tal punto quell'episodio della Storia Sacra vi era rappresentato in modo vivo. Ma l'effetto dell'oggetto rappresentato non è l'effetto dell'oggetto come tale, bensí *dell'immagine.* L'oggetto sacro non è che l'aureola con cui si vela la misteriosa potenza dell'immagine, non è che un pretesto dell'arte o della fantasia per poter esercitare liberamente il suo potere sull'uomo. È ben vero che per la coscienza religiosa la santità dell'immagine proviene unicamente dalla santità dell'oggetto, ma la coscienza religiosa non è la norma della verità. Del resto anche la Chiesa, quantunque abbia distinto l'immagine dal suo soggetto, e negato che la venerazione sia rivolta all'immagine, pure involontariamente ha nel contempo ammesso la verità almeno in modo indiretto, e ha proclamato la santità dell'immagine stessa.[5]

[4] "L'Eterno Padre," dice Melantone nel suo *De Anima*, "contemplando se stesso genera la sua immagine. Che attraverso il pensiero si generino immagini lo sperimentiamo anche noi in noi stessi. E poiché Dio si serve delle nostre stesse parole, con quest'espressione egli vuole significare che il Figlio viene generato attraverso il pensiero." E piú avanti: "Dio volle che i nostri pensieri fossero immagini degli oggetti, perché volle che avessimo in noi similitudini di lui stesso. Il Padre contemplando sé stesso genera col suo pensiero il Figlio, che è l'immagine dell'Eterno Padre." Che cos'altro abbiamo dunque oggettivato nel Figlio di Dio se non l'immaginazione, la fantasia?

[5] "Decretiamo che alla santa Immagine del nostro Signore Gesú Cristo cosí come al santo Vangelo sia dovuto l'onore dell'adorazione, ecc." (*Gener. Const. Concil. VIII Act.* 10 *can.* 3).

Ma l'ultimo e supremo fondamento dell'idolatria è l'adorazione dell'immagine di Dio in Dio. L'immagine riflessa di Dio è la potenza meravigliosa della fantasia di cui le immagini visibili non sono che una manifestazione, è l'immagine delle immagini. Le immagini dei santi non sono che ripetizioni visive di quest'unica e medesima immagine. La deduzione speculativa dell'immagine di Dio è perciò inconsapevolmente la deduzione e il fondamento dell'idolatria; infatti sancire il principio significa necessariamente sancire anche le conseguenze; la sanzione dell'archetipo è la sanzione della copia. Se Dio ha un'immagine di sé, perché non posso io avere un'immagine di Dio? Se Dio ama la sua immagine *come sé stesso*, perché non posso anch'io amare l'immagine di Dio come Dio stesso? Se l'immagine di Dio è Dio stesso, perché l'immagine del santo non può essere il santo stesso? Se non è superstizione credere che l'immagine di sè che Dio genera non è immagine, rappresentazione, bensí essere, persona, perché allora dovrebbe essere superstizione credere che l'immagine del santo è l'essere sensibile del santo stesso? L'immagine di Dio piange e sanguina, perché l'immagine del santo non dovrebbe pure piangere e sanguinare? La differenza starebbe tutta nel fatto che l'immagine del santo è opera delle mani dell'uomo? Ma non le mani l'hanno fatta, bensí lo spirito che l'animava, la fantasia, e se Dio crea la propria immagine, anche quest'immagine non è che un prodotto dell'immaginazione. Oppure la differenza starebbe nel fatto che l'immagine di Dio è prodotta da Dio stesso, mentre l'immagine del santo è opera di un altro essere? Ma l'immagine del santo è anche una manifestazione del santo, poiché il santo appare all'artista, e l'artista non fa che rappresentarlo cosí come il santo stesso gli si è mostrato.

Un altro attributo della seconda persona assolutamente connesso alla natura dell'immagine è quello che la definisce il *Logos*, la *parola* di Dio.[6]

[6] Molto fu scritto sul significato del termine *Logos* nel Nuovo Testamento. Noi qui ci atteniamo a quello di "parola di Dio," come al significato consacrato dal cristianesimo. In Filone troviamo al posto di *Logos* anche ῥῆμα θεοῦ (V. anche TERTULLIANO, *Adv. Praxeam* c. 5, dove dimostra che si può indifferentemente tradurre *Logos* con *Sermo* o con *Ratio*). Del resto che "parola" sia il giusto significato di *Logos* risulta dal fatto che nell'Antico Testamento la creazione vien fatta dipendere da un comando esplicito, e che sempre si è identificato il *Logos* con questa parola creatrice. Senza dubbio *Logos* ha anche il significato di *Virtus*, *Spiritus*, forza, intelligenza, ecc. Infatti cos'è la parola senza significato, senza intelligenza, ossia senza forza?

La parola è un'immagine astratta, la cosa immaginaria, oppure, in quanto ogni cosa è sempre anche un oggetto del pensiero, è il pensiero divenuto immagine; perciò gli uomini quando conoscono la parola, il nome di una cosa, presumono di conoscere anche la cosa stessa. La parola appartiene all'immaginazione; parliamo nel sonno se siamo agitati da sogni, parlano gli ammalati in preda al delirio. Ciò che eccita la fantasia fa parlare, ciò che entusiasma rende eloquenti. La facoltà di parlare è un talento poetico; gli animali incapaci di poesia non hanno neppure la parola. Il pensiero si esprime solo per immagini; la forza che induce il pensiero ad esprimersi è l'immaginazione, e l'immaginazione che si esprime è la parola. Chi parla incanta, affascina colui a cui si rivolge; ma la potenza della parola è la potenza dell'immaginazione. Perciò per i popoli primitivi la parola era un essere misterioso, dotato di virtú magica. Gli stessi cristiani, e non solo la gente ignorante, bensí anche i dotti, i Padri della Chiesa, attribuivano al puro e semplice *nome* di Cristo misteriose virtú salutari.[7] E ancor oggi il popolino crede che con semplici parole si possano operare incantesimi. Donde proviene questa fede in immaginarie virtú della parola? Unicamente dal fatto che la parola stessa non è che un essere dell'immaginazione, e perciò agisce sull'uomo come un narcotico, lo fa prigioniero della fantasia. Le parole possiedono una forza rivoluzionaria, le parole governano l'umanità. Sacra è la *favola*, opera della parola screditata e profana è la *cosa* razionale e vera.

L'affermazione od oggettivazione della fantasia è perciò nel contempo connessa con l'affermazione od oggettivazione del linguaggio, della parola. L'uomo non ha solo l'istinto, la necessità di pensare, di riflettere, di immaginare, ha anche l'istinto di parlare. Divino è questo istinto, divina la potenza della parola. La parola è il pensiero divenuto immagine, divenuto manifesto, il pensiero che si diffonde, che risplende, che illumina. La parola è la luce del mondo, guida a tutte le verità, dischiude tutti i misteri, rende evidente l'invisibile, presente il passato e il lontano, finito l'infinito, eterno il temporaneo. Gli uomini passano, la parola resta; la parola è vita e verità. Alla parola è concesso ogni potere; dà la vista a ciechi, fa camminare pa-

[7] "Il nome di Gesú ha una cosí grande potenza sui demoni che talvolta è efficace anche se pronunciato dai malvagi" (ORIGENE, *Adv. Celsum*, lib. I V. anche lib. III).

ralitici, risana malati, risuscita morti; la parola opera miracoli, ed invero gli unici miracoli ragionevoli. La parola è il Vangelo, il Paracleto, il conforto dell'umanità. Per convincerti della natura divina della parola, immaginati solo ed abbandonato, ma capace di parlare, e supponi di udire per la prima volta la parola di un uomo: questa parola non sarebbe per te come l'apparizione di un angelo, non suonerebbe per te come la voce di Dio stesso, come una musica celeste? In realtà la parola non è piú povera né piú inanimata della nota musicale, benché *sembri* che la nota esprima infinitamente piú della parola; ma è solo questa apparenza, questa illusione che la rende piú profonda e piú ricca.

La parola ha forza di redenzione, di riconciliazione, di beatitudine, di liberazione. I peccati che confessiamo, ci vengono perdonati in virtú della divina potenza della parola. Riconciliato se ne diparte il moribondo che ha confessato i peccati per lungo tempo taciuti. Le sofferenze che riveliamo all'amico sono già per metà sanate. Parlandone, anche le nostre passioni si placano, si fa chiaro in noi; l'oggetto dell'ira, dello sdegno, dell'afflizione ci appare sotto nuova luce, con che riconosciamo l'indegnità della passione stessa. Se un dubbio ci tormenta, non abbiamo che da parlarne: sovente nel momento stesso in cui apriamo la bocca per interrogare l'amico, i dubbi e le oscurità si dileguano. La parola fa l'uomo libero. Chi non si sa esprimere è uno schiavo. Muta è perciò la passione, la gioia, la sofferenza, quando è smisurata. Parlare è un atto di liberazione; la parola è per sé stessa libertà. Ben a ragione quindi l'educazione del linguaggio è considerata il fondamento dell'educazione; dove si educa la parola, l'umanità viene civilizzata. La barbarie del medioevo scompare con il formarsi della lingua.

Come non possiamo intuire, rappresentare, pensare quale essere divino, nulla di diverso dal razionale che pensiamo, dal bene che amiamo, dal bello che sentiamo, cosí non possiamo rappresentarci alcuna forza spirituale superiore alla parola.[8] Dio è il compendio di ogni realtà, ossia di ogni essenza e perfezione. Tutto ciò che l'uomo sente e riconosce come realtà, deve porlo in Dio o come Dio. La religione deve perciò riconoscere anche la potenza della

[8] "Dio ci si manifesta come colui che parla, egli ha in sé una parola eterna, increata, con la quale ha creato ogni cosa e il mondo con lieve sforzo, ossia unicamente col parlare, cosí che il creare non riesce a Dio piú difficile che per noi il pronunciare una parola" (LUTERO, I, p. 302).

parola come una potenza divina. *La parola di Dio* — la vera essenza della parola umana — *è la divinità della parola*, come si oggettiva all'uomo nella religione. La religione distingue la parola di Dio da quella umana perché non è come questa un alito effimero, bensí l'*essere stesso di Dio* che si comunica. Ma anche la parola dell'uomo, almeno la parola vera, non contiene l'*essere* dell'uomo, che appunto con la parola l'uomo comunica agli altri? La religione dunque scambia l'*apparenza* della parola umana per la sua essenza; perciò è costretta a rappresentare la vera essenza della medesima come un essere particolare, con un Verbo divino, distinto dalla parola umana.

*Capitolo nono*

# *Il mistero del principio creatore del mondo in Dio*

La seconda persona della Trinità, essendo in Dio che si rivela, che si estrinseca, che si esprime (*Deus se dicit*), è il principio creatore del mondo in Dio.

Il mondo *non* è Dio, è l'antitesi di Dio, o almeno — se questa espressione dovesse sembrare troppo forte perché dice la cosa com'è senza eufemismi — è ciò che è distinto da Dio. Ma ciò che è distinto da Dio non può venire direttamente da Dio, bensí da una distinzione *di* Dio *in* Dio. La seconda persona è il Dio che in sé si distingue da sé, che pone sé stesso di fronte e contro sé, divenendo oggetto a sé stesso, ossia è il dio cosciente. Questa distinzione che Dio fa nel suo essere è il fondamento di ciò che è distinto da lui: dunque l'autocoscienza è l'origine del mondo. Dio pensa il mondo solo perché ha pensato sé stesso; pensare sé stesso è generarsi, pensare al mondo è crearlo. La generazione precede la creazione. L'idea creatrice del mondo, ossia di un altro essere che *non* è Dio, è mediata attraverso l'idea creatrice di un altro essere, che è uguale a Dio.

Questo processo della creazione non è però nient'altro che una mistica perifrasi per esprimere un processo psicologico, o l'unità di conoscenza o di coscienza. Dio si pensa, e in questo modo egli è cosciente di sé; ma nel mentre è cosciente di *sé* e pensa *sé stesso*, pensa nel contempo un qualche cosa *d'altro da* ciò che egli stesso è; *infatti essere consapevole di sé significa distinguere sé da ciò che è altro da sé*, sia quest'altro soltanto possibile, immaginario, oppure reale. Cosí il mondo — o almeno la possibilità, l'idea del mondo — viene posto assieme alla coscienza, o meglio mediato attraverso la coscienza. Il Figlio, ossia il Dio da sé pensato, oggettivo, immagine prima, l'altro Dio, è il principio della creazione del mondo. La verità che sta al fondo di tutto ciò è la natura dell'uomo: l'unità della sua coscienza di sé con la coscienza di un qualche cosa d'altro

che è a lui *uguale* e di un qualche cosa d'altro da lui *diverso*. E il termine secondo, ossia ciò che è altro ma uguale nell'essere, è necessariamente il termine medio fra il primo ed il terzo. Il pensiero di ciò che in generale è altro da me, di ciò che è essenzialmente da me diverso, nasce in me soltanto attraverso il pensiero di un qualche cosa d'altro *uguale* a me nell'essere.

La coscienza del mondo è la coscienza della mia limitazione — se nulla sapessi di un mondo, nulla saprei di limiti; ma la coscienza della mia limitazione è in contraddizione con l'impulso della mia soggettività verso l'infinito. Dunque dalla soggettività — intesa in senso assoluto — mi è impossibile passare direttamente al suo opposto; devo avvicinare, preparare, temperare questa contraddizione attraverso la coscienza di un essere che è sí altro da me, e per questo mi dà l'idea della mia limitazione, ma in tal modo da affermare nel contempo il mio essere, da oggettivarmelo. La coscienza del mondo umilia — la creazione fu un "atto di umiltà"; ma il primo ostacolo contro cui si infrange l'orgoglio dell'individuo, dell'*Io*, è il *Tu*, individualità distinta da me ma simile a me. L'Io tempra prima il suo sguardo nell'immagine di un qualsiasi Tu, per sopportare la contemplazione di un essere che non gli rifletta la sua stessa immagine. *L'altro* uomo è il legame fra me e il mondo. Io sono e mi sento dipendente dalla natura, perché sono e mi sento dipendente dagli altri uomini. Senza gli altri uomini il mondo per me sarebbe non solo vuoto e privo di vita, ma anche assurdo e insensato. Soltanto di fronte ai suoi simili l'uomo comprende sé stesso e diviene cosciente di sé; e soltanto se comprendo me stesso il mondo mi si fa comprensibile. Un uomo solo, che esistesse unicamente per sé, si smarrirebbe privo di individualità e di distinzione nell'oceano della natura; non comprenderebbe né sé come uomo, né la natura come natura. Il *primo* oggetto dell'uomo è l'uomo. L'intendimento della natura, l'atto che ci fa coscienti del mondo come mondo, avviene in un secondo tempo, e si origina solo dall'atto di astrazione dell'uomo da sé stesso. I filosofi della natura in Grecia furono preceduti dai cosiddetti sette savi, la cui sapienza concerneva unicamente la vita umana.

L'uomo non arriva dunque alla coscienza dell'universo che attraverso la coscienza dei propri simili. *Cosí l'uomo è il dio dell'uomo.* Il fatto di *essere* lo deve alla natura, di essere *uomo* lo deve all'*uomo*. Senza gli altri uomini nulla può né fisicamente né spiritualmente. Quattro mani possono piú

di due; ma anche quattro occhi vedono piú di due. E questa forza riunita si differenzia non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente dalla forza isolata. La forza umana isolata è limitata, unita è senza limite. Limitato è il sapere del singolo, ma illimitata è la ragione, illimitata la scienza, poiché è un atto comune dell'umanità, e non solo perché innumerevoli intelligenze collaborano alla costruzione della scienza, ma anche, in un significato piú profondo e piú intimo, perché il genio scientifico di una determinata epoca riunendo in sé tutta la forza del pensiero del genio che l'ha preceduta pur operando in un modo individuale, non è piú una forza semplice, ma una forza composta, sintetica. Arguzia, acume, fantasia, sentimento, ragione, tutte queste cosiddette facoltà spirituali, sono forze dell'umanità, non dell'uomo come individuo, sono prodotti della civiltà, prodotti dell'associazione umana. Soltanto là dove l'uomo è a contatto ed urta con l'uomo, sprizza l'arguzia, l'acume; perciò vi è piú arguzia nella città che in campagna, piú in grandi che in piccole città. Soltanto dove l'uomo si riscalda a contatto con l'uomo vediamo nascere il sentimento, la fantasia e l'amore, un atto di reciprocità, tanto è vero che senza contraccambio è la maggior sofferenza e sta all'origine della poesia; infine là soltanto dove l'uomo *parla* con l'uomo, solo nella conversazione, un atto comune, nasce il pensiero. Interrogare e rispondere sono i primi atti del pensiero; originariamente il pensare richiedeva l'essere in due persone. Soltanto in una civiltà superiore l'uomo si sdoppia, cosí che ora egli può da sé solo sostenere anche la parte dell'altro. Perciò parlare e pensare sono un unico e medesimo atto per tutti i popoli antichi non ancora emancipati dalla sensibilità; essi pensano solo nel parlare, e il loro pensare è soltanto conversazione. Gente incolta, ossia non educata all'astrazione, ancor oggi non comprende uno scritto se non legge *ad alta voce*, se non pronuncia ciò che legge. Come ha ragione Hobbes a questo riguardo quando dice che l'intelligenza dell'uomo deriva dalle orecchie!

Ridotto a un'astratta categoria logica, il principio creatore in Dio non esprime che la tautologia: ciò che è diverso, il mondo, può derivare soltanto da un principio di diversità, non da un essere semplice. Qualsiasi cosa i filosofi cristiani e i teologi abbiano detto in difesa della creazione dal nulla, non hanno potuto eludere l'antica massima: «Dal nulla si ha il nulla,» perché essa esprime una legge del pensiero. E se è vero che non hanno ammesso alcuna materia reale a fondamento delle cose distinte e materiali, dell'intelligenza

divina — il Figlio è la sapienza, la scienza, l'intelligenza del Padre — quale compendio di tutte le cose, quale materia spirituale, hanno fatto il fondamento della materia reale. La differenza fra l'eternità della materia dei pagani e la creazione dei cristiani non è che questa: i pagani hanno attribuito al mondo un'eternità reale, oggettiva, i cristiani invece un'eternità non oggettiva: le cose erano prima di esistere, ma non come oggetto dei sensi, bensí dello spirito. L'assoluta soggettività è il principio dei cristiani, e quanto pensano è mediato attraverso questo principio. Perciò la materia soggettiva, rappresentata, posta dal loro pensiero, è per essi anche la materia *prima*, ben piú eccelsa della materia reale, sensibile. Ma ciò nonostante questa distinzione non riguarda che il modo dell'esistenza. Il mondo è *eterno* in Dio. Oppure è, per cosí dire, nato in lui come un'idea improvvisa, un capriccio? Senza dubbio l'uomo può immaginare anche questo, ma allora divinizza soltanto il proprio nonsenso. Se invece mi attengo alla ragione, non posso dedurre il mondo che dalla *sua essenza*, dalla sua *idea*, ossia deduco un modo di essere da un altro modo di essere; in altre parole: non posso dedurre il mondo che da *sé stesso*. Il mondo ha il suo fondamento in sé stesso, come tutto ciò che nel mondo merita il nome di vero essere. La *differentia specifica*, l'essere particolare, ciò per cui un determinato essere è *ciò che è*, non può essere spiegato, nel comune significato della parola, non è deducibile, è per sé, ha il suo principio in sé.

Perciò la distinzione fra il mondo e Dio quale creatore del mondo è puramente formale, non ha realtà. L'essere divino — infatti l'intelligenza divina, il compendio di tutte le cose, è l'essere divino stesso, quindi Dio che col pensare, col conoscere sé, contemporaneamente pensa, conosce il mondo — l'essere *divino* null'altro è che il *mondo* isolato dall'astrazione, oggetto di puro pensiero; l'essere *del mondo* null'altro è che l'essere *divino* divenuto reale, concreto, oggetto dei sensi. La creazione perciò non è piú che un atto formale; infatti ciò che prima di essa era oggetto del pensiero, dell'intelligenza, con la creazione diviene oggetto del senso, della percezione esterna; il contenuto è sempre il medesimo, per quanto resti ugualmente del tutto inesplicabile come da un'idea possa originarsi un oggetto reale e materiale.[1]

[1] È perciò una pura illusione credere che l'ammettere un creatore spieghi l'esistenza del mondo.

Le medesime considerazioni valgono nei riguardi della molteplicità e della diversità, antitetica alla semplicità e unità dell'essere divino. L'effettiva diversità può venire dedotta solo da un essere in sé stesso diverso. Pongo la diversità nell'essere originario unicamente perché la diversità è per me una verità, un'essenza originaria; dove e quando la diversità è in sé nulla, non viene pensata diversità alcuna neppure nel principio. Pongo la diversità come un'essenza, come una verità, là dove la deduco dall'essere originario e viceversa. L'espressione logica è: il concetto di diversità è insito nella ragione cosí necessariamente come il concetto di unità.

Ma allora, appunto perché la diversità è una qualificazione razionale, esistente, non posso dedurla senza già presupporla; non posso spiegarla che con *sé stessa*, perché è una cosa originaria, evidente di per sé, che da sé si convalida. Di dove proviene il mondo, la cosa distinta da Dio? Dalla distinzione di Dio da sé in Dio stesso. Dio si pensa, si oggettiva, si distingue da sé: dunque questo essere distinto da Dio, il mondo, nasce da una distinzione che Dio opera in sé stesso; ossia la distinzione esteriore proviene da una distinzione interiore, la distinzione come stato dalla distinzione come atto; dunque la distinzione ha il suo fondamento unicamente in *sé stessa*; ossia la distinzione è un concetto originario, un limite del mio pensiero, una legge, una necessità, una verità. La distinzione ultima che io posso pensare è la distinzione di un essere *da sé* e *in sé stesso*. La distinzione di un essere da un altro si comprende da sé, si pone già con la sua esistenza, è una verità che cade sotto i sensi: sono due esseri. Ma per la ragione fondo la distinzione soltanto se la ammetto in un unico e medesimo essere, se la congiungo con il principio dell'identità. In ciò riposa la verità ultima della distinzione. Il principio creatore del mondo in Dio, ridotto al suo ultimo fondamento, null'altro è che l'atto del pensiero *oggettivato* nei suoi piú semplici elementi. Dio essere semplice e senza piú alcuna distinzione in sé, non offre piú alcuna materia al pensiero, non può piú essere pensato, poiché la distinzione è un principio logico essenziale. Se io quindi pongo una *distinzione* in Dio, che cos'altro fondo, che cos'altro oggettivo se non la verità e necessità di questo principio logico?

*Capitolo decimo*

# *Il mistero del misticismo o della natura in Dio*

Una dottrina che offre interessante materia alla critica delle fantasie cosmo-teogoniche è quella dell'eternità della natura in Dio, che risale a Jakob Böhme, e che fu poi ripresa e rinnovata dallo Schelling.

Dio è puro spirito, luminosa autocoscienza, personalità morale; la natura per contro è, almeno in parte, confusa, oscura, disordinata, immorale o, se si preferisce, non morale. Ma è una contraddizione che l'impuro provenga dal puro, il disordine dall'ordine, la tenebra dalla luce. Come possiamo dunque derivare da Dio queste palesi obbiezioni a un'origine divina? Non vi è che un sol modo, ed è quello di porre in Dio questa impurità, questa oscurità, distinguendo in Dio stesso un principio della luce e un principio delle tenebre. In altre parole: non possiamo spiegarci l'origine delle tenebre che rinunciando in generale al concetto di origine, e presupponendo le tenebre come esistenti da tutta l'eternità.

Ciò che nella natura è oscuro, è l'irrazionale, il materiale, la natura vera e propria come cosa distinta dall'intelligenza. Il significato di questa dottrina è perciò semplicemente questo: la natura, la materia non può derivare dall'intelligenza né essere spiegata attraverso di essa; essa è piuttosto il *fondamento* dell'intelligenza, il fondamento della personalità, senza avere essa stessa un fondamento; lo spirito senza natura è una pura astrazione; la coscienza si sviluppa solo avendo la natura a punto di partenza. Ma questa materialistica dottrina si avvolge in una mistica e seducente penombra, e invece di enunciarla nel chiaro, schietto linguaggio della ragione, si fa leva sul sentimento, si mette l'accento sulla sacra parola «dio.» Se la luce in Dio si origina dalla tenebra che è in Dio, è semplicemente perché è insito nel concetto di luce di illuminare ciò che è oscuro, la luce presuppone l'oscurità, ma non la genera. Se dunque sottometti

Dio a una legge universale — ed è necessario, a meno che tu non voglia fare di Dio l'essere in cui si danno convegno i piú assurdi arbitrî — se dunque in Dio, come in te, come universalmente, la coscienza obbedisce a una legge naturale, perché non fai astrazione da Dio? Ciò che è una legge per la coscienza in sé, è una legge per la coscienza di ogni essere personale, sia esso uomo, angelo, demonio, dio, o ciò che altro ancora si possa immaginare come essere. A cosa si riducono infatti in definitiva i due principî in Dio? L'uno alla natura, alla natura almeno quale esiste nella tua rappresentazione, astratta dalla sua realtà; l'altro a spirito, a coscienza, a personalità. Per una sua metà, per il suo dorso, per il suo rovescio, Dio per te non è Dio; è Dio solo considerando la sua facciata, il suo volto, ciò per cui ti appare spirito, coscienza; ma se la coscienza, lo spirito costituiscono l'essenza caratteristica della divinità, se esse sono in Dio il vero e proprio soggetto, perché li riduci a semplici attributi, come se Dio potesse essere ancora Dio anche senza spirito, senza coscienza? Unicamente perché il tuo pensiero è schiavo dell'immaginazione mistico-religiosa, perché ti senti a tuo agio solo nell'equivoca penombra del misticismo.

Misticismo è deuteroscopia. Il mistico specula sull'essenza della natura o dell'uomo, ma illudendosi di speculare su un *altro* essere completamente diverso, personale. Il mistico e il semplice pensatore hanno i medesimi oggetti; ma l'oggetto reale si presenta al mistico non come tale, ma come immaginario, e perciò l'oggetto immaginario è per lui l'oggetto reale. Cosí nel nostro caso, nella teoria mistica dei due principî in Dio, essendo la patologia l'oggetto reale, la teologia quello immaginario, si riduce la patologia a teologia. Non vi sarebbe nulla da ridire se la reale patologia venisse coscientemente riconosciuta ed enunciata come teologia; il nostro compito è appunto quello di mostrare che la teologia non è che una patologia, un'antropologia e una psicologia che ignorano sé stesse, e che perciò la reale antropologia, la reale patologia, la reale psicologia hanno molto piú diritto a chiamarsi teologia che non la teologia stessa, poiché questa non è che una psicologia e un'antropologia immaginaria. Ma si ha la pretesa che il contenuto della suddetta dottrina o concezione non sia la patologia, bensí la teologia — perciò appunto è misticismo e fantasia —, la teologia nel vecchio e usuale significato della parola; si ha la pretesa di farci penetrare con essa nell'essenza di un altro essere distinto da noi, e invece soltanto il nostro essere ci viene

rivelato, ma nel contempo anche occultato, perché si pretende che sia un altro essere. Non in noi individui umani — sarebbe una verità troppo banale — ma in Dio la ragione deve comparire solo dopo la passione, non noi, ma Dio deve innalzarsi dall'oscurità dei sentimenti e degli istinti confusi alla chiarezza della conoscenza; non nel nostro modo di rappresentazione, bensí in Dio stesso, lo sgomento della notte deve precedere la gioiosa coscienza della luce: in breve, secondo questa teoria ci troveremmo di fronte non al processo di una infermità umana — le evoluzioni infatti sono infermità — ma a una evoluzione, ossia a una infermità di Dio.

Se perciò il processo di distinzione in Dio, che è il principio della creazione, ci presenta la facoltà di distinzione come un'essenza divina, allo stesso modo la notte o la natura in Dio ci rappresenta per contro le *pensées confuses*, come le chiama Leibniz, quali forze o potenze divine. Ma le *pensées confuses*, i concetti e le immagini oscure e confuse, rappresentano la carne, la materia; una intelligenza pura, disgiunta dalla materia, ha solo pensieri chiari e liberi, non rappresentazioni oscure, ossia determinate dalla carne, né immagini sensibili che eccitano la fantasia e mettono il sangue in tumulto. Perciò la notte in Dio null'altro significa se non che Dio non è solo un essere spirituale, bensí anche un essere materiale, corporeo, carnale; ma come l'uomo è e si chiama uomo non per la sua carne, ma per la sua intelligenza, per il suo spirito, cosí è anche di Dio.

Ma il misticismo enuncia ciò solo in immagini oscure, imprecise, dissimulate. In luogo dell'espressione *carne*, espressione forte ma appunto per ciò precisa, esso adopera gli equivoci termini astratti di *natura* e *principio*. "Poiché nulla è prima o fuori di Dio, egli deve avere in sé stesso il principio, il fondamento della sua esistenza. È ciò che dicono tutte le filosofie; ma esse parlano di questo fondamento come di un *mero concetto*, senza ridurlo a qualche cosa di *reale*. Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé stesso, non è Dio considerato in senso assoluto, in quanto esiste, poiché non è che il fondamento della sua esistenza. Esso è la natura — in Dio; un essere cioè da lui inscindibile ma purtuttavia da lui diverso. È ciò che in lui è privo d'intelligenza, ma da cui l'intelligenza proviene, è l'irrazionale, ma da cui è nata la ragione. Senza questa primitiva oscurità non vi sarebbe alcuna realtà nella creazione." "Con i concetti astratti di Dio come *Actus purissimus*, quali eran quelli della filosofia antica, o con i concetti similari che a

sua volta adduce la filosofia moderna per separare Dio il piú possibile da tutto ciò che è natura, non si viene a capo di nulla. Dio è qualche cosa di ben piú reale di un puro ordinamento morale dell'universo, ed ha in sé ben altre e piú vitali forze motrici di quelle che gli concede la sterile sottigliezza degli idealisti. L'idealismo, se non poggia sulla base di un vivente realismo, è e sarà sempre un sistema vuoto e astratto come quello di Leibniz e di Spinosa, o come qualsiasi sistema dogmatico." "Fin tanto che il dio dei teisti moderni rimarrà un essere semplice, un'essenza pura, ossia in realtà nulla, fin tanto che non verrà riconosciuto in Dio un reale dualismo, e alla forza che afferma e che espande non viene contrapposta una forza che limita e che nega, dovremo essere tanto sinceri da considerare la negazione di un dio personale come sincerità scientifica." "Ogni coscienza è concentrazione in sé, è raccolta, è compendio e concezione unitaria di sé. Questa forza di negazione e di concentrazione in sé, propria dell'essere, è in lui la vera forza della personalità, la forza della soggettività, dell'egoità." "Come potrebbe esservi un *timore* di Dio, se Dio non avesse vigore alcuno? Non ci si deve dunque sorprendere che in Dio vi sia qualche cosa che è puramente *forza* e *vigore*, se solo ci si guarda dall'affermare che egli sia unicamente ciò e all'infuori di ciò null'altro." [1]

Ma che cosa sono la forza e il vigore che siano *solo* forza e vigore, se non la forza e il vigore *corporali*? Quale altra forza hai a tua disposizione, oltre alla forza della ragione e della bontà, se non la forza muscolare? Quando la bontà e la ragione non sono sufficienti, devi ricorrere alla forza fisica. Puoi tu "costruire" qualche cosa senza braccia o mani vigorose? Quali "altre e piú vitali forze motrici" conosci, distinte dall'ordinamento morale dell'universo, se non quelle del codice penale? La natura priva di corporeità non è un concetto "vuoto e astratto," una "sterile sottigliezza"? E il sistema di un "vivente realismo" non è il sistema della vita organica? Esiste un'altra forza contrapposta all'intelligenza, che non sia la forza della carne e del sangue, un'altra potenza della natura, che non sia la potenza degli istinti del buon senso? Ma il piú forte istinto di natura non è l'istinto sessuale? Chi non ricorda l'antico detto: *Amare et sapere vix Deo competit?* Se dunque vogliamo porre in Dio una natura, un essere antitetico alla pura luce dell'intelligenza, possiamo

[1] SCHELLING, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 429, 432, 427. *Denkmal Jakobis*, pp. 82, 97, 99.

immaginare una antitesi piú viva e piú reale che quella di pensiero e amore, di spirito e carne, di libertà e istinto sessuale? Ti spaventi di queste conseguenze? Eppure sono i legittimi rampolli del sacro connubio di Dio e natura! Li hai generati tu stesso col favore della notte. Io ora mi limito a mostrarteli alla chiara luce del giorno.

Senza natura, personalità e coscienza non sono che vuote astrazioni, senza il corpo la natura, come è stato dimostrato e come è evidente, non è nulla. Soltanto il corpo è quella forza di negazione, di limitazione, di concentrazione, senza la quale non è pensabile la personalità. Togli alla tua personalità il corpo, e le toglierai la sua consistenza. Il corpo è il fondamento, il soggetto della personalità. Solo per il corpo la personalità *reale* si distingue da quella *immaginaria* di un fantasma. Quali esseri astratti, vuoti e vaghi saremmo, se non ci convenisse il predicato della impenetrabilità, se nel medesimo luogo, nella medesima nostra figura potessero contemporaneamente trovarsi altri esseri? Solo per l'impenetrabilità la personalità si convalida come reale. Ma il corpo nulla è senza carne e sangue. La carne e il sangue sono la vita, e solo la vita è la realtà del corpo. Ma la carne e il sangue nulla sono senza la distinzione sessuale. La distinzione del sesso non è superficiale o limitata a determinate parti del corpo; è essenziale, penetrata nel sangue e nelle midolla. L'essenza dell'uomo è la mascolinità, quella della donna la femminilità. Per quanto l'uomo sia spirituale, per quanto si elevi al di sopra del suo fisico, egli rimane pur sempre uomo; del pari la donna. Non esiste perciò la personalità senza la distinzione del sesso. Dove non vi è un Tu, non vi è neppure un Io, e la distinzione fra l'Io e il Tu, questa condizione fondamentale di ogni personalità, di ogni coscienza, non si realizza in modo vivo e completo che nella distinzione fra uomo e donna. Il Tu fra l'uomo e la donna suona ben diversamente dal monotono Tu fra amici.

Un essere personale senza natura non è che un essere senza sesso, e viceversa. La natura, tu dici, va attribuita a Dio "nel significato in cui si dice di un uomo che è una natura sana, attiva, vigorosa." Ma cosa vi è di piú malato, di piú ripugnante, di piú contro natura, di una persona senza sesso, oppure di una persona che nega il proprio sesso nel carattere, nel costume, nei sentimenti? Qual è la virtú, la capacità propria dell'essere umano come uomo? La mascolinità. Dell'essere umano come donna? La femminilità. Ma l'essere umano esiste solo come uomo e come donna. La capacità, la sanità dell'essere umano consiste perciò solo

nell'essere, se donna, quale deve essere come donna, se uomo quale deve essere come uomo. Tu condanni "la ripugnanza per tutto ciò che è reale, il timore di contaminare lo spirito con un qualsiasi contatto con il reale stesso." Comincia dunque a condannare prima di tutto la tua propria ripugnanza per la sessualità. Se la natura non contamina Dio non lo contamina neppure il sesso. Il tuo orrore per un dio sessuale è un falso pudore — falso per un duplice motivo: prima di tutto perchè la notte in cui hai posto Dio ti dispensa dal pudore, che conviene solo alla luce; in secondo luogo perchè per questo pudore rinunci a tutta la tua teoria. Un dio morale senza natura è pure senza fondamento, e il fondamento della moralità è la distinzione del sesso. La distinzione sessuale rende perfino la bestia capace di amare e del sacrificio di sé; in essa si sono concentrate e individualizzate la magnificenza, la potenza, la sapienza e profondità della natura. Perché dunque ti ripugna chiamare col suo vero nome la natura in Dio? Evidentemente solo per il fatto che hai ripugnanza per le cose quando ti si presentano nella loro verità e realtà, perché le guardi solo attraverso l'ingannevole nebulosità del misticismo. Ma allora poiché la natura in Dio non è che un'apparenza ingannevole e insussistente, una natura immaginaria, un fantasma — non poggia infatti, su un fondamento reale, ossia sulla carne e sul sangue —, fallisce anche l'argomento di un dio personale. Così anch'io concludo con le parole: " La negazione di un Dio personale sarà sincerità scientifica," e io aggiungo verità scientifica, finché non si enuncerà e dimostrerà in termini chiari e inequivocabili, per prima cosa *a priori*, con argomenti speculativi, che la figura, la limitazione nello spazio, la corporeità, il sesso, non contraddicono il concetto di divinità; in secondo luogo *a posteriori* — la realtà di un essere personale poggia infatti su un fondamento empirico —, finché non mi si dirà qual fatta di figura Dio ha, dove esiste — in cielo per esempio — e infine a che sesso appartiene, se è maschio, femmina, o ermafrodito. Del resto già nell'anno 1682 un pastore ha audacemente osato chiedere "se Dio sia anche coniugato e abbia una donna, e quanti modi (*modos*) ha di mettere al mondo essere umani." Che i profondi e metafisici filosofi di Germania prendano ad esempio questo bravo pastore! Possano essi coraggiosamente liberarsi dal molesto residuo di razionalismo, che è ancora appiccicato loro addosso, e finalmente realizzare in un dio realmente potente e procreatore la potenza mistica della natura che essi riconoscono in lui. Amen.

La dottrina della natura in Dio vuol fondare il teismo sul naturalismo. Il teismo rappresenta Dio come un essere personale, puro da tutto ciò che è materiale; esclude da Dio ogni evoluzione, ogni progresso, perché l'evoluzione di un essere null'altro è che la sua liberazione da tutte le limitazioni, da tutte le condizioni e modi che non corrispondono alla sua vera natura. Ma ciò non può avvenire in Dio, perché in lui non si possono distinguere inizio, stadio di mezzo e fine, perché egli in una sola volta è ciò che è, da tutta l'eternità è cosí come deve essere, come può essere, è la pura unità di esistenza ed essere, di realtà e idea, di atto e volontà. *Deus suum Esse est.* Qui il teismo concorda perfettamente con la religione. Tutte le religioni, per quanto positive, si fondano sull'astrazione; si distinguono fra loro solo per l'*oggetto* dell'astrazione. Anche gli dèi omerici, nonostante la loro attività e la loro rassomiglianza con l'uomo, hanno corpi, ma corpi da cui sono caduti i limiti e gli impacci del corpo umano. Dio è un essere astratto, distillato: è questo il *primo* attributo della divinità; ed evidentemente questa astrazione non è arbitraria, ma determinata da un modo di pensare essenziale all'uomo. L'uomo cosí come è, in quanto pensa, astrae.

L'astrazione esprime un giudizio — affermativo e negativo nel contempo, lode e disapprovazione. Ciò che l'uomo loda ed esalta è per lui Dio[2]; ciò che biasima e respinge, il non divino. La religione è un giudizio. Per giungere alla determinazione del concetto di essere divino, essa distingue il perfetto dall'imperfetto, ciò che è degno di lode da ciò che è degno di biasimo, ciò che è essenziale da ciò che è accidentale. Il culto stesso non è che un continuo rinnovarsi di questo primo atto religioso, non è che una separazione critica, celebrata con solennità, del divino da ciò che non lo è. L'essere divino è l'essere umano trasfigurato attraverso la morte dell'astrazione — è lo spirito dell'uomo staccato dal corpo. Nella religione l'uomo si libera dai limiti della vita; lascia sulla terra ciò che lo opprime, che lo inceppa, che gli ripugna; Dio è ciò che l'uomo sente di essere una volta liberato da tutto ciò che gli ripugna; soltanto nella religione l'uomo si sente libero, felice, beato, perché soltanto nella religione vive per il suo genio, celebra il suo giorno festivo. Il processo attraverso cui viene mediata e fondata l'idea di divinità *non* riposa per lui in questa idea, poiché la verità di questa

[2] "Ciò che sei solito porre al di sopra di tutto, quello è il tuo Dio" (ORIGENE, *Expl. in Epist. Pauli ad Rom.*, c. I).

idea riposa già nel *giudizio*, è determinata già dal fatto che tutto ciò che l'uomo esclude da Dio, ha per lui il significato di non divino, e il non divino ha il significato di nullo. Se nell'idea stessa di Dio accogliesse la mediazione di quest'idea, essa perderebbe il suo significato essenziale, il suo vero valore, il suo fascino beatificante. Il processo di distinzione, di separazione dell'intelligente dal non intelligente, della personalità dalla natura, del perfetto dall'imperfetto, è perciò necessariamente riportato all'uomo, non a Dio, e l'idea della divinità viene a corrispondere non al termine primo, ma al termine ultimo della sensibilità, del mondo, della natura — «dove cessa la natura ha inizio Dio» — perché Dio è il limite ultimo dell'astrazione. Ciò da cui io non posso piú far astrazione è Dio — il concetto ultimo che sono in grado di concepire — l'ultimo, ossia il piú alto. *Id quo maius nihil cogitari potest, Deus est.* Che poi questo omega della sensibilità diventi anche l'alfa, è facilmente comprensibile, ma l'essenziale è che sia l'omega. L'alfa è solo una conseguenza: essendo la cosa ultima, è anche la cosa prima. E l'attributo di «essere primo» inizialmente non ha affatto il significato di creatore, bensí solo il significato di dignità massima. Nella religione mosaica la creazione ha lo scopo di assicurare a Geova l'attributo di essere primo e sommo, l'unico vero dio contrapposto agli idoli.[3]

Perciò la dottrina che vuole fondare sulla natura la personalità di Dio, ha alla sua base una impura e funesta frammistione di filosofia e religione, una completa deficienza critica e l'inconsapevolezza di ciò da cui trae origine il dio personale. Dal momento che la personalità è considerata l'essenziale attributo di Dio, quando si dice: un dio impersonale non è Dio, allora la personalità ha già in sé e per sé il valore della cosa somma e piú reale, allora si dice: ciò che non è persona, è cosa morta, è nulla; solo l'esistenza personale è vita e verità; la natura è impersonale, dunque è cosa nulla. La verità della personalità si fonda unicamente sul nulla della natura, quantunque la si possa concepire solo nella distinzione e nell'astrazione della natura. Un dio *unicamente* personale è indubbiamente un dio *astratto*; ma ciò egli *deve* essere, ciò è insito nel concetto di Dio; infatti egli null'altro è che l'essere personale

[3] "Io sono il Signore che ha fatto tutte le cose." "Io sono il Signore e fuori di me non ve ne può essere altri. Io sono Dio, fuori di me non v'è Dio." "Io, il Signore, io sono il primo, io sono l'ultimo" (ISAIA, c. 41, 47). Da qui si origina il significato di creazione, che solo in seguito si svolgerà compiutamente.

dell'uomo che si esclude da ogni rapporto col mondo e con le cose, che si libera da ogni dipendenza della natura. *Nella personalità di Dio l'uomo celebra la soprannaturalità, l'immortalità, l'autonomia e la non limitazione della propria personalità.*

Il bisogno di un Dio personale ha il suo fondamento nel fatto che l'uomo in quanto persona, solo nella personalità raggiunge e trova sé stesso. Sostanza, puro spirito, pura ragione, non gli bastano, sono per lui troppo astratti, ossia non lo esprimono, non lo riconducono a sé stesso; e soltanto in sé, nel suo proprio essere, l'uomo è appagato e felice. Perciò quanto piú un uomo è legato alla propria persona, tanto piú sente il bisogno che Dio sia personale. Lo spirito libero e astratto non conosce cosa più eccelsa della libertà, non ha bisogno di congiungerla a un essere personale; per lui la libertà è di per sé stessa, come tale, un essere vero e reale. Una mente matematica, un astronomo, un uomo obbiettivo, d'intelligenza pura, che si sente libero e felice solo nella obbiettiva contemplazione di rapporti razionali, nella razionalità che riposa nelle cose stesse, un simile uomo celebrerà come suo essere sommo la sostanza di Spinoza o un concetto similare, e sentirà ripugnanza per un dio personale, ossia soggettivo. Jacobi fu un classico perché (almeno a questo riguardo) coerente, perché filosofo in accordo con sé stesso. Quale il suo dio, tale era la sua filosofia: personale, soggettiva. Il dio personale non può essere fondato scientificamente in altro modo da come lo fondarono Jacobi e i suoi seguaci. La personalità si convalida solo in maniera parimenti personale.

Senza dubbio la personalità può, anzi deve, trovare nella natura il suo fondamento; ma soltanto se si desiste dal bisbigliare nella tenebra del misticismo, se si esce alla chiara luce solare della natura nella sua realtà, e se in lungo del concetto del dio personale si pone il concetto della personalità in genere. Ma nel concetto del dio personale, che è appunto la personalità libera, astratta, sciolta dai limiti della natura, in questo concetto tornare a introdurre di soppiatto la natura, è cosí assurdo, come se si volesse mischiare della birra forte al nettare degli dèi, per dare consistenza all'eterea bevanda. Il succo divino che nutre gli dèi non contiene certo gli elementi costitutivi del sangue animale. La sostanza eletta ottenuta nella sublimazione si è originata dalla volatilizzazione della materia; come puoi dunque nella sostanza sublimata ritrovare proprio quella materia da cui l'hai disgiunta? L'essere impersonale della natura non si

lascia certo spiegare con il concetto di personalità. Spiegare significa motivare; ma dove la personalità è una verità, o piuttosto la verità somma, l'unica verità, la natura non ha piú alcun significato né fondamento. La creazione dal nulla è in questo caso la sola spiegazione, poiché null'altro essa significa se non che la natura è nulla; esprime dunque con precisione il significato che la natura ha per la personalità assoluta.

*Capitolo undicesimo*

# *Il mistero della provvidenza o della creazione dal nulla*

La creazione è la parola di Dio, la parola creatrice, interiore, identica al pensiero, che si è espressa. Esprimere è un atto di volontà, la creazione è dunque opera della volontà. Come nella parola di Dio l'uomo afferma la divinità della *parola*, cosí nella creazione afferma la divinità della *volontà*, e non della volontà razionale, ma della volontà dell'immaginazione, della volontà senza limiti, soggettiva in modo assoluto. Il piú alto vertice a cui può giungere il principo della soggettività è la creazione dal nulla. Come l'*eternità* del mondo o della materia null'altro significa che la *realtà* della materia, cosí la creazione del mondo dal nulla, null'altro significa che il *nulla* del mondo. Con l'inizio di una cosa, viene immediatamente posta, nel concetto anche se non nel tempo, la fine della medesima. L'inizio del mondo è l'inizio della sua fine. Come fu creato, cosí andrà distrutto. La volontà l'ha chiamato all'esistenza, la volontà lo richiamerà nel nulla. Quando? ciò è indifferente. Il suo essere o non essere dipende solo dalla volontà. La volontà che vuole *che esso sia* è insieme la volontà che vuole, o almeno che può volere, che *esso non sia*. L'esistenza del mondo è perciò una esistenza momentanea, non necessaria, incerta, ossia nulla.

La creazione dal nulla è la piú alta espressione dell'onnipotenza. Ma l'onnipotenza non è che la soggettività che si libera da tutte le determinazioni e limitazioni oggettive, e che celebra questa sua indipendenza come la potenza piú alta, come l'essere sommo; è la facoltà di porre a proprio beneplacito come non reale tutto ciò che è reale, come possibile tutto ciò che è immaginabile; la potenza dell'immaginazione, o della volontà che nasce dall'immaginazione, la potenza dell'arbitrio.[1] « È *piaciuto* a Dio chiamare all'esi-

[1] La creazione dal nulla ha le sue radici piú profonde nel sentimento; e ciò, sia direttamente che indirettamente, viene detto e dimostrato in

stenza un mondo di spirito e di materia": quel verbo "è piaciuto" è l'espressione piú forte e caratteristica dell'arbitrio soggettivo, è l'incontestabile prova che la soggettività e l'arbitrio vengono posti come l'essere sommo, come l'onnipotente principio del mondo. Perciò in quanto opera dell'onnipotenza della volontà, la creazione dal nulla rientra nella *medesima* categoria del miracolo, o meglio è il miracolo *primo* — non solo in ordine di tempo ma anche di grado —, è il principio che fa possibili tutti gli altri miracoli. Lo prova la narrazione stessa. Tutti i miracoli vengono giustificati e spiegati attraverso l'onnipotenza che ha creato il mondo dal nulla. Come potrebbe esser impossibile a chi ha creato il mondo dal nulla, trasformare l'acqua in vino, far pronunciare parole umane a un asino, far sgorgare acqua da una roccia? Il miracolo, come vedremo in seguito non è che un'opera e un oggetto della fantasia; dunque lo è anche la creazione dal nulla, in quanto miracolo originario. Per questo la creazione dal nulla è stata dichiarata una dottrina soprannaturale, alla quale la ragione non avrebbe da sé potuto giungere, e si portano a esempio i filosofi pagani, per i quali il mondo era sí opera della ragione divina, però col presupposto di una materia preesistente. Ma il principio soprannaturale di questa dottrina non è che il principio della soggettività assurto nel cristianesimo a illimitato regno universale. La filosofia antica non poteva fare dell'essere assolutamente soggettivo l'essere infinito e assoluto, perché per essa la soggettività era limitata dal concetto del mondo, perché per essa il mondo era una *verità*, una *realtà*.

La creazione dal nulla, identificandosi col miracolo, si identifica anche con la provvidenza; infatti in origine il concetto di provvidenza, nel suo significato vero, religioso, non ancora falsato e limitato dalla ragione incredula, è tutt'uno con il concetto del miracolo. Il miracolo è la convalida della provvidenza.[2] Credere nella provvidenza significa credere in una potenza al cui beneplacito tutte le cose sono subordinate, e rispetto alla quale ogni potenza della realtà è nulla. La provvidenza abolisce le leggi della natura; interrompe il corso della necessità, spezza la ferrea catena che necessariamente congiunge l'effetto alla causa; in breve, essa è quella medesima volontà illimitata e onnipotente che dal nulla ha chiamato all'esistenza il mondo. Il miracolo è

questa nostra opera. L'arbitrio è appunto la volontà del sentimento, la manifestazione della forza del sentimento.

[2] "Gli attestati piú certi di una provvidenza divina sono i miracoli" (H. GROTIUS, *De verit. rel. christ.*, l. I, par. 13).

una *creatio ex nihilo*. Chi trasforma l'acqua in vino, crea il vino dal nulla, poiché l'acqua non contiene gli elementi del vino; altrimenti il trasformare l'acqua in vino non sarebbe un fatto miracoloso, ma naturale. Ma soltanto nel miracolo la provvidenza si convalida, si dimostra. Perciò la provvidenza e la creazione dal nulla esprimono il medesimo concetto. *La creazione dal nulla può venir compresa e spiegata solo in relazione alla provvidenza e al miracolo*; poiché il miracolo effettivamente null'altro afferma se non l'*identità* del suo autore con colui che unicamente con la propria volontà crea le cose dal nulla, ossia con Dio, il Creatore.

Ma la provvidenza si riferisce essenzialmente all'uomo. *Per l'uomo* essa dispone a suo beneplacito delle cose, per amor suo annulla la validità della legge altrimenti onnipotente. Ammirando la provvidenza nella *natura*, in modo particolare nel regno animale, null'altro ammiriamo che la natura stessa, e tale ammirazione è solo una forma di *naturalismo*, anche se religioso; infatti nella natura si manifesta soltanto la provvidenza naturale, non la provvidenza divina oggetto della religione.[3] La provvidenza religiosa non si manifesta che nel miracolo, e soprattutto nel miracolo dell'Incarnazione che è al centro della religione. In nessun testo leggiamo che Dio per amore delle bestie si sia fatto bestia — già un simile pensiero è agli occhi della religione un pensiero empio, sacrilego — e neppure che Dio abbia fatto un qualsiasi miracolo per amore delle bestie o delle piante. Al contrario: leggiamo che un povero fico fu maledetto perché non portava frutti in una stagione in cui non poteva portarne, unicamente per dare agli uomini un esempio di ciò che la fede può sulla natura; che gli spiriti maligni, da cui fu liberato l'uomo, passarono nel corpo dei maiali o di altre bestie. È ben vero che sta scritto: «Nessun passero cade dal tetto senza la volontà del Padre,» ma questi passeri non hanno maggior valore né maggior significato dei capelli sul capo dell'uomo, che sono pure tutti contati.

A parte l'istinto, la bestia non ha altro genio tutelare, altra provvidenza che i suoi sensi o in generale i suoi organi.

[3] Il naturalismo religioso è certamente anche un momento della religione cristiana (e, ancor piú, di quella mosaica tanto ricca di amore per il regno animale). Ma non costituisce affatto il momento caratteristico di essa. La provvidenza cristiana, la provvidenza della religione è del tutto diversa dalla provvidenza che veste i gigli del campo e nutre gli uccelli del bosco. La provvidenza naturale lascia che l'uomo nell'acqua affoghi se non sa nuotare, ma la provvidenza religiosa, cristiana, lo fa camminare incolume sull'acqua, sorretto dalla mano dell'Onnipotente.

Un uccello che abbia perso la vista, ha perso il suo angelo custode e necessariamente perisce, se non avviene un miracolo. Leggiamo sí che un corvo ha portato il cibo al profeta Elia, ma mai (almeno ch'io sappia) che una bestia sia stata protetta per amor suo in un mondo che non sia naturale. Ma se un uomo crede di non avere egli stesso altra provvidenza che le forze della sua specie, i suoi sensi, la sua intelligenza, agli occhi della religione egli è un irreligioso, perché crede soltanto in una provvidenza *naturale*, e per la religione la provvidenza naturale non è provvidenza. La provvidenza dunque si riferisce essenzialmente solo agli uomini, e fra gli stessi assiste solo i religiosi. «Dio è il Salvatore di tutti gli uomini, in particolare dei credenti.»[4] Come la religione, essa appartiene soltanto all'uomo, esprime l'essenziale distinzione dell'uomo dalla bestia, strappa l'uomo alla sovranità delle forze di natura. Giona nel ventre della balena, Daniele nella fossa dei leoni, sono esempi di come la provvidenza faccia distinzione fra l'uomo (religioso) e la bestia. Se perciò la provvidenza che si manifesta negli organi di presa e di nutrizione degli animali, e che desta tanta ammirazione nei pii naturalisti cristiani, se questa provvidenza è una verità, allora è una menzogna la provvidenza della Bibbia, la provvidenza della religione; e viceversa. Che pietosa e insieme ridicola ipocrisia voler rendere omaggio *nel contempo* alle due cose, alla natura e alla Bibbia! Come la natura contraddice la Bibbia, e come la Bibbia contraddice la natura! Il Dio della natura si manifesta dando al leone la forza e gli organi adatti per poter in caso di necessità, per la conservazione della sua vita, strangolare e divorare anche un essere umano; il Dio della Bibbia invece strappando l'essere umano alle fauci del leone!

La provvidenza è un *privilegio* dell'uomo; esprime la *superiorità* dell'uomo sugli altri esseri naturali; *lo sottrae alla concatenazione di tutto l'universo*. La provvidenza è la convinzione che l'uomo ha del valore infinito della propria esistenza — una convinzione per cui rinuncia a credere alla realtà delle cose esteriori —, è l'idealismo della religione. La fede nella provvidenza si identifica perciò con la fede nell'immortalità personale, con la sola differenza che in quest'ultima il valore infinito dell'uomo si esprime in rapporto al tempo come durata infinita. Chi non ha per sé particolari pretese, chi non si apparta dalla natura, e si consi-

[4] I. *Timot.* 4, 10.

dera come una parte che scompare nel tutto, non crede nella provvidenza, ossia in una provvidenza *particolare*, la sola che ammetta la religione. La fede nella provvidenza è la fede nel proprio valore, la fede dell'uomo in sé stesso; da ciò derivano i suoi benefici effetti, ma anche la falsa umiltà e l'orgoglio religioso: se fa sí che l'uomo non abbia alcuna fiducia in sé, appunto per ciò fa anche sí che egli lasci al buon Dio l'incarico di aver cura della sua persona. Dio si prende cura di me; ha di mira la mia felicità, la mia salvezza; vuole che io sia beato; ma io pure voglio le medesime cose; il mio proprio interesse è dunque l'interesse di Dio, la mia propria volontà è la volontà di Dio, il mio proprio fine è il fine di Dio: l'amore di Dio per me non è che l'amor di me stesso divinizzato.

Dove si crede nella provvidenza, la fede in Dio viene subordinata alla fede nella provvidenza. Chi nega una provvidenza, nega Dio, oppure — ciò che è tutt'uno — nega che Dio sia *Dio*; infatti un dio che non sia la provvidenza dell'uomo è un dio ridicolo, è un dio a cui manca l'attributo essenziale, il più divino, il piú degno di adorazione. Di conseguenza la fede in Dio non è che la fede nel valore dell'uomo,[5] nel significato divino dell'essere umano. E poiché la fede nella provvidenza (religiosa) si identifica con la fede nella creazione dal nulla, e viceversa, ne consegue che quest'ultima non ha e non può avere altro significato che quello di cui già abbiamo parlato riferendoci alla provvidenza. È ciò che la religione esprime in modo sufficientemente chiaro ponendo l'uomo a *scopo* della creazione. Tutte le cose esistono per l'uomo, non per sé stesse. Chi taccia di presunzione questa dottrina come i timorati naturalisti cristiani, taccia di presunzione il cristianesimo stesso; infatti dire che il "mondo materiale" è in funzione dell'uomo, significa infinitamente meno che non il dire che Dio, o almeno, se vogliamo seguire san Paolo, un essere che è quasi Dio, che è appena distinguibile da Dio, per la salvezza dell'uomo si fa uomo.

Ma se l'uomo è lo scopo della creazione, egli ne è anche il vero fondamento, poiché lo scopo è il principio dell'attività. Ma fondamento della creazione è l'essere astratto dell'uomo, lo scopo di essa è invece l'uomo reale, individuale; perciò l'uomo ignora di essere il *fondamento* della creazione, di cui si sa lo *scopo*, perché fa del fondamento della creazione del

[5] "Coloro che negano Dio negano la nobiltà del genere umano" (BACONE DA VERULAMIO, *Serm. Fidel.*, 16).

proprio essere astratto, un essere personale altro da sé.[6] Ma questo essere personale e creatore null'altro è in realtà che la personalità dell'uomo liberata da ogni rapporto col mondo, che con la creazione, ossia ponendo il mondo, la cosa oggettiva, altra da sé come esistenza non autonoma, finita, nulla, acquista la certezza di essere essa sola reale. Nella creazione non è in gioco la verità e realtà della natura o del mondo, bensí la verità e realtà della personalità, della soggettività contrapposta al mondo. È in gioco la personalità di Dio; ma la personalità di Dio è la personalità dell'uomo liberata da tutte le determiazioni e limitazioni della natura. Da ciò la simpatia dell'uomo per questa dottrina, da ciò l'avversione per ogni cosmogonia panteistica. La creazione, come qualsiasi dio personale, non ha un interesse scientifico, ma personale, non è un oggetto della libera intelligenza, ma del sentimento. La creazione non è che la garanzia, l'ultima immaginabile convalida della personalità o soggettività concepita come ente del tutto particolare che nulla ha in comune con l'essere della natura, superiore ed esterno al mondo.[7]

L'uomo distingue sé dalla natura. Questa distinzione è il suo Dio; la distinzione di Dio dalla natura null'altro è che la distinzione dell'uomo dalla natura. L'antitesi fra panteismo e personalismo si risolve nella domanda: l'essere dell'uomo è un essere esterno o immanente al mondo, soprannaturale o naturale? Sterili, vane, assurde sono perciò tutte le speculazioni e le dispute sulla personalità o impersonalità di Dio; infatti i filosofi che si dilettano di simili speculazioni, e in particolar modo i sostenitori della personalità di Dio, non chiamano mai le cose con il loro vero nome, mettono la lampada sotto il moggio, speculando solo su

[6] Vi è un passo interessante in Clemente d'Alessandria (*Coh. ad gentes*), che nella sua traduzione latina (ed. di Würzburg, 1778) cosí suona: "*At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum.*" Ma con precisione ancora maggiore la mistica cristiana ha proclamato l'essere umano il principio della creazione, la causa del mondo. "L'uomo che è prima del tempo nell'eternità, compie con Dio tutte le opere che Dio ha compiuto e ancora compirà." "Attraverso l'uomo sono scaturite tutte le creature." *Predigten*, ecc., ed. cit., p. 5, p. 119.

[7] Si spiega perché falliscano e debbano fallire tutti i tentativi della teologia, e della filosofia che a questa si conforma, di arrivare al mondo partendo da Dio, o di dedurre da Dio il mondo. Sfugge loro il vero significato della creazione perché riposano su un fondamento falso e perché le loro speculazioni procedono alla rovescia.

loro stessi, anzi solo per appagare il loro bisogno di beatitudine, ma non lo vogliono ammettere, e pretendono e si illudono di penetrare i misteri di un altro essere. Il panteismo identifica l'uomo con la natura — con la sua apparenza sensibile o con il suo essere astratto —, il personalismo invece isola, separa l'uomo dalla natura, lo considera non una parte, ma il tutto, un essere assoluto per sé stesso. Questa è la differenza. Se dunque volete mettere le cose in chiaro, abbandonate questa vostra antropologia mistica e falsa che chiamate teologia, entrate nel campo dell'antropologia reale, e alla luce della coscienza e della natura speculate sulla diversità o sulla identità dell'essere umano con l'essere della natura. Voi stessi ammettete che l'essere del dio panteistico non è che l'essere della natura. Perché volete dunque accorgervi soltanto della pagliuzza nell'occhio dei vostri avversari, ma non della trave, pur cosí visibile, che è nei vostri occhi? perché volete fare solo voi eccezione a una legge universalmente valida? Non rifiutatevi dunque di ammettere anche che il vostro dio personale null'altro è che il vostro proprio essere personale, e che con il credere e dimostrare che il vostro dio è soprannaturale ed esterno alla natura, null'altro credete e dimostrate se non che il vostro proprio essere è esterno alla natura e soprannaturale.

Anche nella dottrina della creazione, come sempre, il miscuglio di qualificazioni generiche, metafisiche e perfino panteistiche, nasconde la vera e propria essenza della creazione. Ma basta fissare l'attenzione sulle qualificazioni più precise per convincersi che il nocciolo della creazione null'altro è che l'affermazione dell'autonomia dell'uomo e della sua distinzione dalla natura. Dio crea il mondo esterno a sé: il mondo è dapprima pensiero, disegno, deliberazione, poi diviene atto e perciò viene proiettato fuori da Dio come un essere da lui distinto — almeno relativamente — e autonomo. Ma allo stesso modo l'uomo, distinguendo sé dal mondo, fa del mondo un essere fuori da sé, esterno, indipendente. Ponendo il mondo fuori da Dio, si viene a porre Dio come essere autonomo, distinto dal mondo. Dunque se il vostro essere proietta fuori da sé il mondo, che cos'altro è Dio se non il vostro proprio essere soggettivo?[8] Se entra in campo

[8] A confutazione di questa tesi non si può neppure addurre l'onnipresenza di Dio, la presenza di Dio in tutte le cose, o la presenza delle cose in Dio. Infatti, anche a prescindere dal dogma della futura fine del mondo, che Dio sia distinto ad esterno al mondo, ossia la non divinità del mondo, viene dichiarato in modo sufficientemente esplicito; Dio è in modo specifico soltanto nell'uomo; ma solo là dove sono in modo specifico ho la mia di-

il ragionamento sottile, la distinzione fra l'esistenza esteriore e l'esistenza interiore viene senza dubbio a cadere come distinzione finita ed umana. Ma la ragione non può che prendere abbagli quando si occupa di concetti religiosi, perciò conviene lasciarla da parte. Se la si ritiene valida, essa distrugge il fondamento della coscienza religiosa, abolisce la possibilità, la sostanza stessa della creazione, il cui unico fondamento è la realtà della suddetta distinzione. Inoltre se il "porre fuori da sé" non è inteso in senso proprio e reale, va completamente persa la maestà della creazione, l'effetto che quest'atto produce sul sentimento e sulla fantasia. Che cosa significa infatti fare, creare, produrre, se non rendere oggettivo, sensibile, qualche cosa che prima era soltanto soggettivo e perciò invisibile, insussistente, cosí che anche altri esseri da me distinti lo possano conoscere e godere? Non significa dunque porre qualche cosa fuori da me, farne alcunché di distinto da me? Dove non si ammette la realtà o la possibilità di un esistere esterno a me, non si può parlare di fare e di creare. Dio è eterno, ma il mondo ha avuto origine; Dio era quando il mondo non era ancora; Dio è invisibile, metafisico; ma il mondo è sensibile, materiale, dunque esterno a Dio; come è possibile infatti che sia in Dio la cosa materiale come tale, la massa, la materia? Il mondo è esterno a Dio allo stesso modo di come l'albero, la bestia, il mondo sono esterni alla mia rappresentazione, a me stesso, esseri distinti dalla mia soggettività. Perciò solo là dove, come dai filosofi e teologi del tempo antico, viene accettato questo "porre fuori da sé," là soltanto la dottrina della coscienza religiosa è rimasta pura e non falsificata. Invece i teologi metafisici e i filosofi dell'epoca moderna introducono dappertutto concetti panteistici, pur rifiutando il principio del panteismo; di conseguenza tutto ciò che partoriscono è miserevole, ridicolo e contradditorio.

Il creatore del mondo non è dunque che l'uomo, il quale con la prova o la consapevolezza che il mondo è stato creato dalla volontà, ossia ha un'esistenza non autonoma, impotente, nulla, dà a sé stesso la certezza della propria importanza, verità e infinità. Il nulla da cui fu tratto il mondo è la nullità della sua esistenza. Col dire: il mondo fu creato

mora. "In nessun luogo vi è effettivamente Dio tranne che nelle anime. Qualche cosa di divino è in tutte le creature, ma nell'anima vi è Dio come Dio, perciò essa è la sua dimora" *Predigten*, ecc., ed. cit., p. 19. E la presenza delle cose in Dio, quando come nel nostro caso non ha un significato panteistico, non è che una rappresentazione senza realtà, e non esprime il carattere specifico della religione.

dal nulla, tu pensi come nulla il mondo stesso, abolisci ogni limite, della tua fantasia, del tuo sentimento, della tua volontà, poiché il limite della tua volontà e del tuo sentimento è il mondo; soltanto il mondo opprime la tua anima; esso solo è la barriera che ti divide da Dio, dal tuo essere perfetto e beato. Abolisci il mondo nel tuo pensiero, pensi soltanto Dio per sé stesso, ossia la soggettività assoluta, l'anima che gode solo sé stessa, che non ha bisogno del mondo, che nulla sa dei dolorosi vincoli della materia. Nell'intimità piú riposta della tua anima tu vuoi che il mondo non sia; infatti dove è il mondo, è la materia, e dove vi è materia incontri ostacoli e pressione, spazio e tempo, limite e necessità. *Ciò nondimeno* un mondo esiste, *ciò nondimeno* esiste una materia. Come uscire dalla strettoia di questa contraddizione? Come scacciare il mondo dalla tua mente, cosí che non turbi la beatitudine della tua anima che non ha limiti? Unicamente facendo del mondo stesso un prodotto della volontà, concedendogli solo un'esistenza *non necessaria,* oscillante fra l'essere e il non essere, sempre in attesa del suo annientamento. L'atto della creazione non riesce a spiegare il mondo o la materia — l'uno e l'altra sono infatti inscindibili — e assurdo sarebbe pretendere da essa questa spiegazione; il concetto che vi sta alla base è infatti il seguente: un mondo e una materia non *devono* esistere; tanto è vero che si attende ansiosamente di giorno in giorno e si desidera la loro fine. Il mondo nella sua realtà non esiste, lo si considera soltanto l'oppressione, il limite dell'anima e della personalità umana; come è dunque possibile dedurre e fondare il mondo nella sua verità e realtà partendo da un principio che nega il mondo?

Per riconoscere come vero il significato da noi attribuito alla creazione, non si ha che da riflettere sul fatto che nella creazione la cosa principale non è affatto la creazione di piante e di animali, di acqua e terra, cose per le quali un dio non esiste, bensí la creazione di esseri personali, o, come si è soliti dire, di *spiriti.* Dio è il concetto o l'idea di personalità, essendo egli stesso persona, soggettiva sussistente per sé stessa, isolata dal mondo, Dio è l'esistere-per-sé-stesso a sé sufficiente posto come esistere ed essere assoluto, è l'Io senza Tu. Ma poiché l'assoluto esistere-soltanto-per-sé contraddice il concetto della vita vera, il concetto dell'amore — la coscienza di sé è infatti necessariamente congiunta alla coscienza degli altri —, poiché alla lunga la solitudine non può andare disgiunta dalla noia e dall'uniformità, per questo dall'essere divino si procede alla sup-

posizione di altri esseri coscienti, e il concetto di personalità, che in un primo tempo era limitato soltanto a un essere *unico*, viene esteso a una pluralità di persone.[9] Se la persona viene intesa come persona fisica, come uomo reale, e perciò come un essere a sé non sufficiente, allora compare soltanto alla fine della creazione del mondo fisico, quando già esistono le condizioni necessarie alla sua esistenza, ed è considerata lo scopo della creazione. Se invece l'uomo viene concepito come persona astratta, ciò che fa la speculazione religiosa, allora si elimina ogni via traversa, e non si tratta piú che di fondare in sé stessa, per via diretta, la personalità dell'uomo, di giungere alla sua ultima autoconferma. Per quanto si cerchi in tutti i modi di distinguere la personalità divina da quella umana, per non far apparire l'identità di questa con quella, tutte queste distinzioni non sono che delle fantasie o dei sofismi. Tutti i motivi *essenziali* della creazione si riducono alle qualificazioni, ai motivi che impongono all'Io la coscienza della necessità di un altro essere personale. Speculate pure quanto vi piace: non riuscirete mai a derivare da Dio la vostra personalità, se non l'avete già prima posta in lui, se Dio stesso non è già il vostro essere soggettivo o personale.

[9] Per questo la creazione rappresenta non solo la potenza, ma anche l'amore divino. "Esistiamo perché Dio è buono" (AGOSTINO). Da principio, prima che il mondo fosse, esisteva soltanto Dio per sé: "Prima di tutte le cose esisteva unicamente Dio, egli stesso era per sé il mondo, lo spazio e tutte le cose; ed egli era solo, poiché nulla esisteva fuori di lui" (TERTULLIANO). Ma la piú grande gioia è far felici gli altri, la beatitudine è nell'atto della partecipazione. Solo la gioia, l'amore sono comunicativi. L'uomo pone perciò a principio dell'esistenza l'amore che si partecipa. "L'estasi della bontà fa sí che Dio si estrinsechi" (DIONIGI AREOPAGITA). Tutto ciò che è. ha la sua causa solo in sé stesso. L'amore divino è la gioia della vita che ha in sé la sua causa, che afferma sé stessa. Il piú alto compiacimento, la massima gioia della vita è perciò l'amore che rende felici. Dio, quale essere buono, è la personificazione della felicità dell'esistenza.

*Capitolo dodicesimo*

# *Il significato della creazione nell'ebraismo*

La dottrina della creazione è di origine ebraica; è anzi la dottrina caratteristica, fondamentale della religione ebraica. Ma il principio che vi sta alla base non è tanto la soggettività quanto piuttosto l'egoismo. La dottrina della creazione nel suo significato caratteristico può solo scaturire da una visione pratica, che assoggetta la natura unicamente alla volontà e ai bisogni dell'uomo. Perciò è possibile quando l'uomo, anche nella sua immaginazione, degrada la natura a pura e semplice accozzaglia di elementi, a un prodotto della volontà. In questo modo l'esistenza della natura gli si *spiega* perché la spiega e la interpreta in *fuzione di sé stesso*, secondo il *suo* intendimento. Il domandarsi di dove proviene la natura o il mondo, presuppone che l'uomo si meravigli *che* la natura esista, o si domandi *perché* esiste. Ma questa meraviglia, questa domanda sorge solo là dove l'uomo già si è staccato dalla natura e ne ha fatto un semplice oggetto della volontà. L'autore del libro della Sapienza giustamente dice che i pagani ammiravano troppo la bellezza del mondo per potersi elevare al concetto del creatore. A chi la natura appare come un essere bello, la natura è scopo a sé stessa, ha in sé stessa la causa della sua esistenza. Costui non si domanda perché la natura esiste; nella sua coscienza e nella sua concezione del mondo il concetto di natura non si distingue da quello di divinità. La natura, cosí come gli appare, ha sí avuto origine, è stata generata; ma non è stata creata nel significato proprio del termine, nel significato della religione, non è un prodotto arbitrario, non è stata fatta. E con questo "aver avuto origine" egli non intende nulla di inferiore; l'originarsi non esprime per lui nulla di impuro, di non divino; egli si figura che i suoi stessi dèi abbiano avuto origine. La forza generatrice è per lui la forza prima: a fondamento della natura egli perciò pone una forza della natura: una forza attuale, una

forza che la sua stessa contemplazione della natura gli conferma essere la causa delle cose. Cosí pensa l'uomo, quando il suo atteggiamento verso il mondo è un atteggiamento estetico e teorico (infatti la contemplazione teoretica originariamente si identifica con quella estetica, l'estetica è la *prima philosophia*); quando il concetto del mondo è per lui il concetto del cosmo, della magnificenza, della divinità stessa. Solo una concezione del genere poteva ispirare pensieri come quello d'Anassagora: « l'uomo è nato per contemplare il mondo. »[1] Nella contemplazione teoretica l'uomo è in armonia col mondo. L'attività soggettiva, ossia l'attività in cui l'uomo appaga *sé stesso e a sé stesso* concede piena libertà, in questo caso è soltanto l'immaginazione sensibile. Cosí egli appaga sé stesso e lascia nel contempo che la natura liberamente sussista, poiché soltanto con elementi naturali costruisce i suoi castelli in aria, le sue cosmogonie.

Quando invece l'uomo considera il mondo solo dal punto di vista pratico, e del punto di vista pratico fa anche il punto di vista teoretico, allora si trova in disaccordo con la natura, allora fa della natura la serva umilissima del proprio interesse, del proprio pratico egoismo. L'espressione teoretica di questa concezione egoistica e pratica, secondo la quale la natura in sé e per sé stessa è nulla, suona cosí: la natura (ossia il mondo) è stata fatta, è stata creata, è il prodotto di un comando. Dio disse: Il mondo sia, e senza indugio a questo comando il mondo fu.[2] L'utilitarismo è il principio supremo dell'ebraismo. La fede in una provvidenza particolare e divina è la fede caratteristica dell'ebraismo; la fede nella provvidenza è la fede nei miracoli; ma la fede nei miracoli è possibile solo là dove si considera la natura un puro e semplice oggetto dell'arbitrio, dell'egoismo, che si serve della natura appunto solo per i suoi scopi arbitrari. Le acque si separano e diventano una massa solida, la polvere si trasforma in pidocchi, il bastone in un serpente, il fiume in sangue, la rupe in una sorgente, nel medesimo luogo vi

[1] Diogene Laerzio (l. II, c. III, par. 6) scrive testualmente: "Per la contemplazione del sole, della luna e del cielo." Concetti simili sono anche in altri filosofi. Cosí dicevano anche gli stoici: "L'uomo è nato per considerare ed imitare il mondo." Cicerone (*De nat.*).

[2] "Gli ebrei dissero che la divinità produce tutto mediante la sua parola, che tutto è creato dal suo comando, per mostrare come facilmente essa realizzi la sua volontà, e quanto grande sia la sua onnipotenza. Salmo 33, 6: 'Il cielo fu fatto dalla parola del Signore'; Salmo 148, 5: 'Egli comanda, cosí le cose vengono create.'" J. CLERICUS (*Comment. in Mosem. Genes.* I, 3).

è nel contempo luce e tenebra, ora il sole si arresta nel suo corso, ora procede a ritroso. E tutti questi fenomeni contro natura avvengono per il vantaggio di Israele, in virtú di un semplice comando di Geova, il quale non si cura che di Israele, non è che la personificazione dell'egoismo del popolo di Israele, con l'esclusione di tutti gli altri popoli: è l'intolleranza assoluta, il mistero del monoteismo.

I greci consideravano la natura con mente teoretica; percepivano una musica celeste nell'armonico corso degli astri; dalla schiuma dell'oceano che tutto genera vedevano emergere la natura nella figura di Venere Anadiomene. Gli ebrei, per contro, sentivano la natura solo con lo stomaco, godevano la natura solo col palato; si accorsero del loro Dio solo quando gustarono la manna. Il greco coltivò le lettere, le arti, la filosofia; l'ebreo non si innalzò al di sopra dello studio utilitaristico della teologia nel suo aspetto piú pratico: "Questa sera mangerete della carne e domattina sarete saziati di pane e riconoscerete che io sono il Signore vostro Dio."[3] E Giacobbe fece un voto e disse: "Se il Signore sarà come me e mi proteggerà nel viaggio intrapreso, e mi darà pane da mangiare e vesti di coprirmi, e se mi ricondurrà felicemente alla casa del padre mio, il Signore sarà il mio Dio."[4] Mangiare è l'atto piú solenne, anzi l'iniziazione della religione ebraica. Nel mangiare l'ebreo celebra e rinnova l'atto della creazione; nel mangiare l'uomo proclama la natura come cosa in sé nulla. Quando i settanta anziani salirono con Mosè il monte, dopo "che ebbero visto e contemplato Dio, mangiarono e bevvero."[5] La vista del sommo Essere non suscitò dunque in essi che appetito.

Gli ebrei hanno mantenuto questa loro caratteristica fino al giorno d'oggi. Il loro principio, il loro Dio, è il principio piú pratico che esista al mondo: l'egoismo, cioè l'egoismo sotto forma di religione. L'egoismo è essenzialmente monoteistico, infatti ha soltanto una cosa, soltanto sé stesso per scopo. L'egoismo fa sí che l'uomo si raccolga, si concentri in sé stesso; gli dà un principio di vita sicuro e concreto; ma lo fa limitato nel campo teoretico, perché indifferente verso tutto ciò che non si riferisce direttamente al suo benessere. Perciò la scienza, cosí come l'arte, nasce solo dal politeismo, poiché il politeismo è l'interesse aperto, generoso, senza distinzione, per tutto ciò che è bello e buono,

[3] *Ex.*, 16, 12.

[4] *Gen.*, 28, 20.

[5] *Ex.*, 24, 10. 11. Confronta Clericus: "Ben lungi dall'essere uccisi (dalla vista della divinità), celebrarono un gioioso banchetto."

l'interesse per il mondo, per l'universo. I greci si guardavano attorno nel vasto mondo per allargare il loro orizzonte; gli ebrei pregano ancora oggi con il viso rivolto a Gerusalemme. In breve, l'egoismo monoteistico tolse agli ebrei ogni impulso e interesse teoretico. Senza dubbio Salomone superò in sapienza e intelletto «tutti i figli dell'oriente» e ragionò (*agebat*) perfino «intorno alle piante, dal cedro che è nel Libano fino all'issopo che cresce sulle rocce,» e disputò anche «sulle bestie, sugli uccelli, sui rettili e sui pesci.»[6] Ma Salomone non serviva Geova con tutto il suo cuore; Salomone rendeva omaggio a dèi e a donne straniere; Salomone dunque aveva mentalità e gusti politeistici. La mentalità politeistica, lo ripeto, è il fondamento della scienza e dell'arte.

Or dunque anche il significato della creazione non può che identificarsi con questo significato che la natura in genere aveva per l'ebreo. In realtà, nel modo come io spiego l'origine di una cosa, esprimo chiaramente la mia opinione, il mio atteggiamento verso la medesima. Se la disprezzo, mi figuro anche un'origine spregevole. Un tempo gli uomini immaginavano che gli insetti nascessero dalle carogne o da altre lordure. Non perché avessero un'origine cosí disgustosa disprezzavano gli insetti, ma poiché li disprezzavano, poiché il loro essere appariva loro spregevole, immaginavano un'origine spregevole conforme al loro essere. Per gli ebrei la natura era puramente un mezzo al servizio dell'egoismo, era puramente un oggetto della volontà. Ma l'ideale, l'idolo della volontà egoistica è la volontà che domina senza limiti, che non ha bisogno di alcun mezzo per raggiungere il suo scopo, per realizzare il suo oggetto, che fa esistere qualsiasi cosa voglia, direttamente mediante sé stessa, ossia mediante la sola volontà. Duole all'egoista che l'appagamento dei suoi desideri e bisogni sia mediato, che l'oggetto non coincida con il suo desiderio, nè la realtà con la sua immaginazione. Perciò, per sanare questa sofferenza, per liberarsi dai limiti della realtà, pone come suo essere vero e supremo l'essere che con il semplice «voglio» crea l'oggetto. In conseguenza di ciò la natura, il mondo, era per l'ebreo il prodotto di una parola dittatoriale, di un imperativo categorico, di un comando arbitrario dotato di magico potere.

Se una cosa non ha per me alcun valore teoretico, se per me non è né teoreticamente né razionalmente un essere, ad essa non pongo neppure un fondamento teoretico, essenzia-

[6] I. *Re*, 4, 30-34.

le. Con la volontà non posso che confermare e realizzare la sua insussistenza teoretica. Ciò che disprezziamo non degnamo neppur d'uno sguardo. Ciò che guardo lo reputo degno di considerazione: contemplazione è riconoscimento. Ciò che si guarda, afferra con una misteriosa forza d'attrazione; col fascino che suscita sulla vista, soggioga, la prepotente arroganza della volontà, che tutto vorrebbe sottomettere solo a sé. Ciò che esercita un'impressione sulla facoltà teoretica, sulla ragione, si sottrae all'impero della volontà egoistica; reagisce, oppone resistenza. Ciò che l'egoismo ha votato alla morte è chiamato nuovamente alla vita dalla teoria ricca d'amore per ogni cosa.

L'eternità della materia o del mondo dei filosofi pagani, cosí mal compresa, non significa altro se non che, per essi, la natura era una verità teoretica.[7] I pagani erano idolatri, ossia *contemplavano* la natura; non facevano nulla di diverso da quello che fanno oggi i popoli profondamente cristiani quando fanno della natura l'oggetto della loro ammirazione, della loro instancabile ricerca. "Ma i pagani adoravano oggetti naturali." Senza dubbio; ma l'adorazione non è che la forma infantile, religiosa, della contemplazione. Contemplazione e adorazione non si distinguono essenzialmente fra loro. Davanti a ciò che contemplo mi umilio, offro in sacrificio ciò che ho di piú meraviglioso: il mio cuore, la mia intelligenza. Anche il naturalista si inginocchia davanti alla natura quando, mettendo in pericolo la sua stessa vita, scava nelle profondità della terra un lichene, un insetto, una pietra, per glorificarli nella luce della contemplazione ed eternarli nella scienza. Studio della natura è culto della natura, idolotria secondo il Dio ebraico e il Dio cristiano, e idolatria non è che la prima contemplazione della natura da parte dell'uomo; le religione infatti non è che l'atteggiamento dell'uomo che per la prima volta contempla la natura e sé stesso, e perciò è una contemplazione inceppata da pregiudizi, non libera, infantile, popolare. Gli ebrei invece si innalzarono dall'idolatria al culto di Dio, dalla creatura alla contemplazione del creatore, ossia si innalzarono dalla contemplazione teoretica della natura che affascinava gli idolatri, a una concezione puramente pratica, che assoggettava la natura a scopi egoistici. "Affinché alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna e le stelle, e tutti gli astri del firmamento, non ti prostri ad adorare e a rendere

[7] Come è noto diverse erano le loro teorie a questo proposito. (V. per esempio Aristotele, *De coelo*, l. I, c. 10). Ma è una diversità secondaria, poichè l'essere creatore è piú o meno sempre per essi un essere cosmico.

culto a quelle cose che il Signore tuo Dio ha creato (ossia donato, *largitus est*) per tutte le genti che sono sotto il cielo."[8] Dunque la creazione dal nulla, ossia la creazione considerata come un puro e semplice atto dittatoriale, ha la sua origine unicamente nell'incommensurabilità dell'egoismo ebraico.

Per questo motivo la creazione dal nulla non può neppure venir presa in considerazione dalla filosofia — se non nel modo in cui l'abbiamo esaminata in queste pagine —, poiché taglia alle radici ogni vera speculazione, non offre al pensatore, alla teoria, alcun punto d'appoggio; teoreticamente è una dottrina senza fondamento, campata in aria, che ha il solo scopo di convalidare l'utilitarismo e l'egoismo, una dottrina priva di contenuto e che non esprime null'altro se non il comando che trasforma la natura da oggetto del pensiero a oggetto di utilità e di godimento. Senza dubbio però, quanto piú una dottrina è vuota per la filosofia naturale, tanto piú profondo è il suo significato "speculativo"; infatti, appunto perché non ha alcun punto di sostegno teoretico, offre un campo illiminato alla speculazione per le piú arbitrarie e infondate sottigliezze e sofisticherie.

Nella storia dei dogmi e delle filosofie succede come nella storia dei popoli. Antichissime usanze, diritti e istituzioni continuano a sopravvivere dopo che da lungo tempo hanno perso il loro significato. Ciò che è stato una volta, vuol avere il diritto di essere per sempre; ciò che era buono, vuol continuare ad essere buono per tutti i tempi. Vengono poi i sofisti, i cavillatori e parlano del *profondo* significato di queste istituzioni, dal momento che il loro *vero* significato è ad essi ormai ignoto.[9] In questo modo la speculazione religiosa esamina anche i dogmi, senza metterli in relazione con ciò per cui soltanto hanno un significato; non li riduce criticamente alla loro vera intima origine; considera gli elementi derivati come nucleo originario, e viceversa, il nucleo originario come elementi derivati. Dio è per essa il

[8] *Deut.*, 4, 19. "Benché i corpi celesti non siano opera degli uomini, pure sono stati creati per gli uomini. Che nessuno dunque adori il sole, ma si innalzi al creatore del sole." Clemente d'Alessandria (*Coh. and Gentes*).

[9] Ma naturalmente fanno ciò solo per la religione assoluta. Infatti nelle altre religioni essi mettono in rilievo l'assurdo e il ridicolo delle rappresentazioni e usanze a noi estranee e sconosciute nel loro significato e scopo originario. Eppure in realtà l'adorazione dell'urina di vacca che il persiano e l'indiano bevono per ottenere il perdono dei peccati, non è piú ridicola dell'adorazione del pettine o di un brandello della veste della madre di Dio.

termine primo, l'uomo il termine secondo, e capovolge cosí l'ordine naturale delle cose. Il termine primo è invece appunto l'uomo, il termine secondo l'essere dell'uomo oggettivo all'uomo: Dio. Soltanto in un'epoca posteriore, quando già la religione si è fatta carne e sangue, si può dire: quale il Dio tale l'uomo, benché anche questa proposizione esprima sempre solo una tautologia. Ma originariamente le cose non stavano a questo modo, e solo nell'origine si può riconoscere la vera natura di una cosa. *Dapprima l'uomo inconsapevolmente e involontariamente crea Dio secondo la propria immagine, e solo allora questo Dio a sua volta consapevolmente e volontariamente torna a creare l'uomo secondo la propria immagine.* Nello svolgimento della religione ebraica piú che in ogni altra troviamo la conferma di ciò. Di qui la tesi della primitva incompiutezza e del progressivo perfezionarsi della religione, cosí che la rivelazione di Dio va di pari passo con l'evoluzione della società umana. E non può essere diversamente, poiché la rivelazione di Dio non è che la rivelazione, l'evoluzione dell'essere umano. Non dal creatore venne agli ebrei quel soprannaturalistico egoismo che li contraddistingue, bensí viceversa; da esso ebbe origine il loro Dio. L'ebreo, nella creazione, non fece che dare una giustificazione razionale al proprio egoismo.

Senza dubbio, come facilmente si comprende, neppure l'ebreo come uomo poteva sottrarsi, se non altro per ragioni di ordine pratico, alla contemplazione teoretica e all'ammirazione della natura. Ma celebrando la potenza e la maestà della natura egli celebra soltanto la potenza e la maestà di Geova. E questa potenza di Geova si manifesta in tutto il suo splendore nei miracoli che Geova compie per il bene d'Israele. Dunque l'ebreo nel celebrare questa potenza finisce sempre col riferirsi a sé stesso; celebra la grandezza della natura con il medesimo scopo con cui il vincitore magnifica la potenza del suo avversario, per accrescere cioè la consapevolezza della propria potenza, per trarne maggior vanto. Grande e potente è la natura che Geova ha creato, ma ancor piú grande, ancora piú potente è la presunzione di Israele. Per lui il sole si arresta nel suo corso; per lui trema la terra alla proclamazione della legge; in breve, per lui l'intera natura muta il suo essere. "Ogni creatura assumeva nuove forme al tuo comando, cui è sottoposta, per conservare illesi i tuoi figli."[10] Secondo Filone, Dio diede a

[10] *Sapienza*, 19, 6.

Mosè il potere di comandare a tutta la natura; gli elementi ubbidivano a lui come al Signore della natura. Il bisogno di Israele è legge onnipotente della natura, la necessità d'Israele è il destino del mondo. Geova è la consapevolezza che Israele ha della santità e necessità della propria esistenza: una necessità davanti alla quale l'esistenza della natura, l'esistenza di altri popoli scompare nel nulla; Geova è la *Salus populi,* la salvezza di Israele, a cui tutto ciò che esiste deve venir sacrificato, Geova è l'egoistica presunzione dell'assolutismo, il fuoco irato e distruttore nello sguardo vendicatore di Israele, bramoso di sterminio; in breve, Geova è l'Io d'Israele, che considera sé il fine ultimo, il padrone della natura. Cosí, dunque, l'ebreo celebra nella potenza della natura la potenza di Geova, e nella potenza di Geova la potenza della propria presunzione. «Si renda lode a Dio! Dio è il nostro ausilio, è un Dio per la nostra salvezza.» «Geova è la mia forza.» «Dio stesso ascoltò la parola dell'eroe (Giosuè), poiché egli stesso, Geova, combatteva per Israele.» «Geova è il Dio della guerra.»[11]

Anche se con l'andare del tempo, nella mente dei singoli individui il concetto di Geova si fece meno angusto e il suo amore fu esteso a tutti gli uomini in genere, come risulta dal libro di Giona, non è certo questo il carattere essenziale della religione ebraica. Il Dio dei padri, l'antico Dio storico rimane pur sempre il fondamento di una religione.[12]

[11] Da Herder.

[12] Resta ancora da osservare che senza dubbio l'ammirare nella natura la potenza e magnificenza di un qualsiasi dio, quindi anche di Geova, in realtà, anche se non nella coscienza degli ebrei, non è che un ammirare la potenza e magnificenza della natura (v. a questo proposito *P. Bayle. Feuerbachs Werke,* vol. 6, 2ª ed., p. 38 e segg.). Ma procedere alla dimostrazione di ciò esula dal disegno della nostra opera che limitiamo all'esame del cristianesimo, ossia dell'adorazione di Dio nell'*uomo.* Pur tuttavia il *principio* di questa dimostrazione lo si trova indicato anche in quest'opera.

*Capitolo tredicesimo*

## *L'onnipotenza del sentimento ossia il mistero della preghiera*

Israele è la definizione storica della coscienza religiosa nei suoi caratteri peculiari, tenendo conto però del fatto che essa nell'ebraesimo era ancora imprigionata entro i limiti di un interesse particolare, dell'interesse nazionale. Non abbiamo perciò che da togliere questo limite, e avremo la religione cristiana. L'ebraesimo è il cristianesimo terreno, il cristianesimo l'ebraesimo spirituale. La religione cristiana è la religione nuova, diversa. Infatti, ogni riforma, ogni purificazione, segnatamente nelle religioni dove anche la cosa piú insignificante ha significato, porta con sé una trasformazione essenziale. Il popolo d'Israele era per l'ebreo il mediatore, il tratto d'unione fra Dio e l'uomo; i suoi rapporti con sé stesso come israelita; lo stesso Geova si identificava con Israele, non era altro che l'autocoscienza d'Israele oggettivata come essere assoluto, era la coscienza nazionale, la legge universale, il centro della politica d'Israele.[1] Come l'ebreo aveva oggettivato in Geova il suo nazionalismo, cosí Cristo oggettivò in Dio il suo essere umano, cioè soggettivamente umano,[2] libero dal limite della nazionalità. Come il bisogno, la necessità della propria esistenza divennero per Israele la legge universale, e in questo stesso bisogno egli divinizzò la propria politica di vendetta, cosí le esigenze dell'animo umano furono per Cristo le forze onnipotenti, le leggi dell'universo. I miracoli del cristianesimo, miracoli che lo caratterizzano nella sua essenza cosí come i miracoli dell'antico Testamento caratterizzano l'ebraesimo, non hanno come oggetto il bene di una *nazione,* bensí il bene dell'*uomo,* ossia del cristiano. Infatti, il cristianesimo ri-

[1] "La maggior parte della poesia ebraica che si considera poesia religiosa, è invece poesia politica." Herder.

[2] Soggettivamente umano, perché l'essere umano del cristianesimo trascende la natura, esclude da sé la natura, il corpo, la sensibilità, attraverso i quali soltanto percepiamo un mondo oggettivo.

conosceva l'uomo soltanto a condizione che fosse cristiano, contraddicendo il vero sentimento umano che è universale. Ma di questa funesta limitazione riparleremo in altro luogo. Il cristianesimo ha spiritualizzato l'*egoismo* dell'ebraesimo trasformandolo in *soggettività,* benché anche nel cristianesimo questa soggettività torni a manifestarsi come puro egoismo. La ricerca di felicità terrena, mèta della religione ebraica, si è trasformata nell'anelito verso la beatitudine, celeste, mèta del cristianesimo.

Quando una comunità, un popolo, innalza la propria politica a religione, il suo concetto supremo, il suo Dio è la legge, e considera la legge come una potenza assoluta, divina. Invece il concetto supremo, il Dio del sentimento umano apolitico e sopraterreno, è l'amore: l'amore che offre in sacrificio all'amato tutti i tesori e le magnificenze del cielo e della terra, l'amore la cui legge è il desiderio dell'amato e la cui potenza è l'illimitata potenza della fantasia, la miracolosa attività intellettuale.

Dio è l'amore che appaga i nostri desideri, i bisogni del nostro sentimento; è l'anelito del cuore divenuto realtà, il desiderio che ha raggiunto la certezza del suo adempimento e della sua validità, una certezza indubitabile, che annulla ogni contraddizione dell'intelletto, ogni obbiezione dell'esperienza e del mondo esteriore. La certezza è per l'uomo la massima potenza; ciò che per lui è certo è per lui l'essente, il divino. Dio è l'amore: questa massima, la piú alta del cristianesimo, non esprime che la sicurezza di sé del sentimento umano, la sua certezza di essere la sola potenza valida, ossia divina, la certezza che i desideri celati nell'intimo del cuore umano hanno validità e verità assolute, che per il sentimento umano non vi può esser limite né opposizione, che di fronte al sentimento dell'uomo nulla è il mondo intero con tutte le sue meraviglie e la sua magnificenza.[3] Dio è l'amore — ossia il sentimento è il Dio dell'uomo, anzi Dio senz'altro, l'essere assoluto. Dio è il sentimento a sé oggettivo, il sentimento puro, libero da ogni

[3] "Non vi è cosa che l'uomo buono e giusto non possa attendere dalla bontà divina; colui che crede in un Dio può ripromettersi tutti i beni che l'essere umano sia capace di accogliere, cose che nessun occhio mai vide, nessun orecchio mai udí, nessun intelletto poté mai comprendere. Non possono infatti non avere speranze infinite coloro che credono che un essere di infinita bontà e potenza provveda ai bisogni dell'uomo, e che le nostre anime sono immortali. Nulla, assolutamente, può distruggere o anche solo infirmare queste nostre speranze, se soltanto non ci si fa schiavi del vizio e non si conduce una vita empia." Cudworth (*Syst. Intellact.*, c. 5, sect. 5, par. 27).

limite; Dio è l'ottativo del cuore umano divenuto tempo presente, ossia beata certezza, è la spregiudicata onnipotenza del sentimento, è la preghiera che si esaudisce, il sentimento che ascolta sé stesso; è l'eco del nuovo grido di dolore. La sofferenza deve estrinsecarsi; inconsciamente l'artista dà di piglio al liuto per effondere nella musica la propria sofferenza. Placa il suo dolore nell'ascoltarlo, nell'oggettivarlo; allevia il peso che opprime il suo cuore partecipandolo, trasformando il *suo* dolore in dolore *universale*. Ma la natura non ascolta i lamenti dell'uomo, è insensibile alle sue sofferenze. Perciò l'uomo fugge dalla natura, dalle cose visibili, e si rifugia nel proprio intimo per trovare qui ascolto alla propria sofferenza. Qui egli esprime i segreti che lo soffocano, qui allevia il proprio cuore oppresso. *Questo conforto del cuore, questo segreto che ha potuto rivelarsi, questa sofferenza che ha potuto effondersi è Dio*. Dio è una lacrima dell'amore versata nel piú profondo segreto sulla miseria umana. Dio è un inesprimibile «sospiro celato nel fondo dell'anima»[4]: è il motto piú notevole, piú profondo e piú vero della mistica cristiana.

L'essenza piú profonda della religione si rivela nell'atto piú semplice della religione: nella preghiera, un atto che dice infinitamente piú, o almeno tanto quanto il dogma dell'incarnazione, benché la teologia proclami quest'ultimo il sommo mistero. Naturalmente, non la preghiera prima e dopo il pasto, la crassa preghiera dell'egoismo, bensí la preghiera della sofferenza, la preghiera dell'inconsolabile amore, quella che nasce dalla disperazione e finisce nella beatitudine.

Nella preghiera l'uomo si rivolge a Dio col tu; egli dichiara dunque apertamente Dio l'altro suo Io; confessa a Dio come all'essere a sé piú vicino, piú intimo, i suoi pensieri piú segreti, i suoi piú intimi desideri, che altrimenti rifugge dal manifestare. Ma esprime questi suoi desideri nella fiducia, nella certezza che siano adempiuti. Come potrebbe rivolgersi a un essere che non presta ascolto ai suoi lamenti? Che cos'è dunque la preghiera, se non il rivelare i desideri celati nel cuore, nella fiducia che vengano esauditi?[5] E che cos'altro è l'essere che adempie questi desideri

[4] Sebastian Franck von Wörd, in J. W. ZINKGRÄFEN: *Apophthegmata deutscher Nation*.

[5] Sarebbe una stupida obbiezione dire che Dio esaudisce solo i desideri, le preghiere fatte in suo nome e nell'interesse della chiesa di Cristo, ossia soltanto i desideri che coincidono con la sua volontà. Infatti, la volontà di Dio è appunto la volontà dell'uomo, o, meglio, Dio ha la potenza,

se con il sentimento dell'uomo che porge a sé stesso ascolto, che esaudisce sé stesso, che acconsente ai propri desideri senza nulla replicare e nulla obiettare? Un uomo che non sa togliersi dalla testa il concetto del mondo, il concetto che tutto su questa terra è condizionato, che ogni effetto ha la sua causa naturale, che ogni desiderio può adempiersi soltanto se ne facciamo uno scopo e se con i mezzi adatti ci adoperiamo per raggiungerlo, un simile uomo non prega; opera soltanto; dei desideri raggiungibili fa lo scopo della propria attività concreta, reprime gli altri o li considera solo pii desideri. In breve, egli limita, subordina i propri desideri al concetto della necessità e il proprio essere al mondo, di cui si sente parte. Nella preghiera invece l'uomo esclude da sé il mondo e con esso ogni concetto di mediazione, di subordinazione, di triste necessità; i suoi desideri, i bisogni del suo cuore egli li fa oggetto dell'essere assoluto, indipendente e onnipotente, ossia acconsente ad essi senza limitazione. Dio è l'assenso al cuore dell'uomo, è la preghiera, è l'incondizionata fiducia del cuore umano nell'assoluta identità di ciò che è soggettivo con ciò che è oggettivo, la certezza che la potenza del sentimento è maggiore della potenza della natura, che il bisogno del cuore è la sovrana necessità, il destino del mondo. La preghiera muta il corso naturale delle cose, determina Dio a causare un effetto che contraddice le leggi della natura. La preghiera è il rapporto del cuore umano verso sé stesso, verso il suo proprio essere; nella preghiera l'uomo dimentica che esiste un limite ai suoi desideri, e dimenticando ciò trova la beatitudine.

Nella preghiera l'uomo si sdoppia in due esseri: stabilisce un dialogo con sé stesso, con il proprio cuore. Perché sia efficace, la preghiera deve essere pronunciata ad alta voce, distintamente, con convinzione. Automaticamente la preghiera sale alle labbra: la piena del cuore travolge la diga e si effonde in parole. Nella preghiera ad alta voce si manifesta la natura della preghiera: essa infatti, anche se non pronunciata, è essenzialmente un discorso — la parola latina *"oratio"* significa le due cose —; nella preghiera l'uomo esprime apertamente ciò che lo opprime, ciò che in

l'uomo la volontà: Dio *fa* l'uomo beato, ma è l'uomo che *vuole* essere beato. Un singolo desiderio, questo o quel desiderio, può senza dubbio restare inadempiuto; ma ciò non ha importanza, quando si ammette in generale un esaudimento delle preghiere, dei desideri. Il pio che non ottiene che la sua preghiera venga esaudita, si consola pensando che l'esaudimento della medesima non sarebbe stato per lui salutare. Cfr. p. es. *Oratio de precatione*, in *Declamat. Melanchthonis*, t. III.

genere lo tocca da vicino; oggettiva il suo cuore. Di qui la forza morale della preghiera. Raccoglimento, si dice, è la condizione della preghiera. Ma è piú che una condizione: la preghiera stessa è raccoglimento: allontanamento di tutti i pensieri che distraggono, di tutto ciò che disturba e che proviene dal mondo esteriore, raccoglimento in sé, per essere a contatto solo col proprio essere. Si dice che aiuta soltanto una preghiera fiduciosa, sincera, intima, che salga dal cuore; ma questo aiuto è nella preghiera stessa. Come sempre, ciò che la religione considera l'elemento soggettivo, umano, secondario, in realtà è l'elemento primo, la *prima* causa, la cosa stessa; anche qui, questi attributi soggettivi della preghiera sono l'essenza stessa oggettiva della medesima.[6]

Si considera la preghiera nel suo aspetto piú superficiale quando la si vede soltanto come un'espressione del sentimento di dipendenza. Senza dubbio essa esprime un simile sentimento, ma è la dipendenza dell'uomo dal suo cuore, dal suo sentimento. Chi si sente soltanto dipendente non schiude le labbra alla preghiera; il sentirsi tale gli toglie il respiro, il coraggio di pregare; infatti senso di dipendenza è senso di necessità. La preghiera germoglia invece nell'incondizionata fiducia del cuore che non si preoccupa di necessità alcuna, nella fiducia che i propri bisogni siano presi in considerazione dall'essere assoluto, che l'essere onnipotente, l'essere che non ha limiti, il padre degli uomini, sia un essere compassionevole, affettuoso, amoroso; che dunque i piú cari, i piú sacri sentimenti e desideri dell'uomo siano verità divine. Il bambino non si sente dipendente dal padre *in quanto padre*; egli ha piuttosto nel padre la coscienza della sua forza, del suo valore, la garanzia della sua esistenza, la certezza dell'adempimento dei suoi desideri; il padre porta il peso delle preoccupazioni; il figlio invece vive spensierato e felice, fiducioso nel padre, il suo angelo custode vivente, che può solo desiderare il bene e la felicità del figlio. Il padre fa del figlio lo scopo, di sé stesso solo il mezzo della sua esistenza. Il figlio che chiede qualche

[6] I motivi soggettivi spiegano anche perché la preghiera collettiva sia piú efficace della preghiera del singolo. Nella comunità ognuno accresce la propria forza spirituale, la propria fiducia in sé. Ciò che non si può da solo, si può uniti ad altri. Senso di solitudine è senso di limitazione; sentirsi in una comunità è sentirsi piú forti. Per questo gli uomini davanti alla minaccia delle forze di natura sentono il bisogno di essere in folla. "È impossibile, come dice Ambrogio, che nulla ottenga la preghiera di molti... Viene rifiutato al singolo ciò che a una moltitudine viene concesso." P. PAOLO MEZGER (*Sacra Hist. de gentis hebr. ortu.* Aug. V, 1700, pp. 668-69).

cosa al padre non si rivolge a lui come a un essere da sé staccato, autonomo, come a un padrone, come a una persona qualsiasi, ma si rivolge a lui come e in quanto lo sa determinato dal sentimento paterno, dall'amore verso il proprio figlio. La preghiera del figlio non è che l'espressione del *potere* che il figlio esercita sul padre — se è lecito usare in questo caso il termine "potere," dal momento che questo potere del figlio non è altro che il potere dello stesso sentimento paterno. Per la preghiera e per il comando la lingua non ha che un'unica forma: l'imperativo. La preghiera è l'imperativo dell'amore. E questo imperativo ha una potenza infinitamente maggiore dell'imperativo dispotico. L'amore non comanda; all'amore basta accennare sommessamente i suoi desideri, per essere già certo dell'adempimento dei medesimi; il despota deve essere autoritario già nel tono di voce, per far sí che altri esseri indifferenti verso di lui eseguano i suoi desideri. L'imperativo dell'amore opera con forza magnetica, l'imperativo dispotico con la forza meccanica di un telegrafo. L'appellativo piú intimo che rivolgiamo a Dio nella preghiera è la parola *padre* — il piú intimo, perché con esso l'uomo si rivolge all'essere assoluto come al suo proprio essere; la parola padre è infatti l'espressione della piú intima unità, l'espressione che già presuppone come cosa necessaria l'*esaudimento* dei miei desideri, la *garanzia* della mia salvezza. L'onnipotenza, a cui l'uomo si rivolge nella preghiera, non è che l'onnipotenza della bontà, la quale per la salvezza dell'uomo rende possibile anche l'impossibile; in realtà non è che l'onnipotenza del cuore, del sentimento, che infrange tutti i limiti dell'intelletto, che oltrepassa tutti confini della natura, e vuole che solo il sentimento esista, e che non esista alcuna cosa che contraddica il cuore. La fede nell'onnipotenza è la fede nell'insussistenza del mondo esteriore, dell'oggettività, è la fede nella validità e verità assolute del sentimento. L'essere dell'onnipotenza null'altro esprime che l'essere del sentimento. L'onnipotenza è la potenza di fronte alla quale non è valida legge alcuna né sussiste determinazione o limite di natura. Ma cos'altro è questa potenza se non appunto il sentimento, che sente come limite, e perciò abolisce, ogni legge, ogni necessità? L'onnipotenza non fa che eseguire, realizzare l'intimo volere del sentimento. L'uomo nella preghiera si rivolge all'onnipotenza della bontà, ossia: l'uomo nella preghiera adora il proprio cuore, contempla il proprio sentimento come l'essere sommo, divino.

*Capitolo quattordicesimo*

# *Il mistero della fede*
# *Il mistero del miracolo*

La fede nella potenza della preghiera — e la preghiera è ancora una *verità religiosa* solo là dove le si attribuisce un potere sopra gli oggetti esteriori all'uomo — si identifica con la fede nella virtú miracolosa, e la fede nel miracolo si identifica con l'essenza stessa della fede. Soltanto la fede prega; soltanto la preghiera della fede ha efficacia. Ma la fede null'altro è che la piena certezza della realtà, ossia dell'incondizionata validità e verità di ciò che è soggettivo, in opposizione ai limiti, ossia alle leggi della natura e della ragione. Perciò l'oggetto caratteristico della fede è il miracolo, *fede è fede nel miracolo, fede e miracolo sono assolutamente inscindibili.* Ciò che *oggettivamente* è il miracolo o la virtú miracolosa, *soggettivamente* è la fede; il miracolo è l'aspetto esteriore della fede, la fede è l'anima interiore del miracolo; la fede è il miracolo interiore, spirituale, di cui il miracolo esteriore non è che l'oggettivazione. Alla fede nulla è impossibile, e solo questa onnipotenza della fede realizza il miracolo. Il miracolo non è che un esempio sensibile di ciò che può la fede. Sentimento illimitato, incontenibile, ossia soprannaturalità, è perciò l'essenza della fede. La fede si riferisce soltanto a cose che oltrepassando i limiti, ossia le leggi della natura e della ragione, oggettivano l'onnipotenza del sentimento, del desiderio dell'uomo. La fede libera i desideri dell'uomo dai ceppi delle leggi di natura; accorda ciò che natura e ragione negano; fa l'uomo *beato* perché appaga i suoi desideri soggettivi. Nessun dubbio turba la vera fede. Il dubbio sorge soltanto quando esco da me stesso e oltrepasso i limiti della soggettività, quando ammetto anche ciò che è altro da me, la realtà e il diritto di ciò che è da me distinto, quando mi riconosco un essere soggettivo ossia limitato, e perciò tenendo conto delle cose esteriori e distinte da me cerco di ridurre i miei limiti, senza abolirli. Ma nella fede il principio stesso del dubbio scom-

pare, poiché per la fede appunto ciò che è soggettivo ha in sé e per sé stesso il valore dell'oggettivo, dell'assoluto stesso. La fede non è altro che la fede nella divinità nell'uomo. "La fede è una baldanza nel cuore, tale da far sí che ci si riprometta da Dio ogni bene. Una simile fede, ossia che il cuore riponga ogni fiducia solamente in Dio, è richiesta da Dio nel primo comandamento, che dice: Io sono il Signore Dio tuo... Cioè: io solo sono il tuo Dio, non devi cercare nessun altro Dio; io ti aiuterò in ogni tuo bisogno... Tu non devi pensare che io ti sia nemico e non voglia aiutarti. Ma se tu pensassi ciò, nel tuo cuore faresti di me un altro Dio. Perciò sii certo che io voglio essere con te misericordioso." "Quale la tua opinione di Dio, tale l'atteggiamento di Dio verso di te. Se pensi che egli sia in collera con te, egli è in collera. Se pensi che non ti usi misericordia e ti voglia cacciare nell'inferno, cosí egli farà. Dio è cosí come tu credi che egli sia." "Se tu credi in una cosa, la hai; ma se non credi, non la hai." "Perciò come noi crediamo, cosí anche avviene. Riteniamo che egli sia il nostro Dio, certamente egli allora non sarà per noi il diavolo. Ma se riteniamo che egli *non* sia il nostro Dio, egli non sarà di certo il nostro Dio, ma un fuoco sterminatore." "L'incredulità fa di Dio un demonio."[1] Se dunque io *credo* in un Dio, *ho* un Dio, ossia la fede in Dio è il Dio dell'uomo. Se Dio è ciò che io credo e come io lo credo, la natura di Dio non si identifica con la natura della Fede? Ma puoi tu credere in un Dio buono verso di te, tu stesso non sei buono, se non hai fiducia nell'uomo, se per te l'uomo non ha valore alcuno? Se credi che per te esiste Dio, credi che nulla ti si opponga e ti possa opporre, che nulla ti contraddica. Ma se credi che nulla ti si opponga e ti si possa opporre, allora null'altro credi che d'essere Dio.[2] Che Dio sia un essere altro da te, è una pura apparenza, una supposizione gratuita. Tu stesso proclami che Dio è il tuo proprio essere col dire che Dio è un essere per te. Che cos'altro è dunque la fede, se non la certezza che l'uomo ha di sé, l'assoluta indubitabile certezza che il suo proprio essere soggettivo sia l'essere oggettivo, assoluto, l'essere degli esseri?

La rappresentazione di un mondo, di un universo, di una

[1] LUTERO (XV, p. 282; XVI, pp. 491-493).

[2] "Dio è onnipotente; ma colui che crede è un Dio." LUTERO (XIV, p. 320). In un altro passo Lutero chiama la fede addirittura "creatrice della divinità"; necessariamente, dato il suo punto di vista, si affretta poi a limitare il significato di questa frase aggiungendo: "non che essa crei l'essere divino eterno, ma lo crea in noi" (XI, p. 161).

necessità, non limita la fede. Per la fede esiste unicamente Dio, ossia la soggettività libera da ogni limite. Quando nell'uomo sboccia la fede, il mondo scompare, anzi è già scomparso. Perciò la fede nella reale fine del mondo, cioè in un disfacimento futuro, cosí presente nel sentimento religioso, di questo mondo tanto contrastante coi desideri dei cristiani, è una manifestazione dell'essenza piú intima della fede cristiana: è una credenza assolutamente inscindibile dal rimanente contenuto della fede; abolirla significherebbe rinunciare, negare il contenuto vero, positivo del cristianesimo.[3] La fede fa sí che sia ciò che l'uomo *desidera*, in ciò sta l'essenza della fede, come lo dimostrano tutte le cose, anche le più particolari, che sono oggetto di fede. L'uomo *desidera* di essere immortale, dunque egli *è* immortale; *desidera* che esista un essere che può tutto ciò che per la natura e per la ragione è impossibile, dunque un simile essere *esiste*; *desidera* che vi sia un mondo che si conforma ai desideri del cuore, un mondo della soggettività senza limiti, ossia di felicità non turbata, di ininterrotta beatitudine. Ma poiché, malgrado tutto, esiste un mondo antitetico a quel mondo di beatitudine, questo mondo non conforme al desiderio dell'uomo *deve* perire; necessariamente deve perire, come necessariamente esiste un Dio, l'essere assoluto del sentimento dell'uomo. Fede, amore, speranza, costituiscono la trinità del cristianesimo. La speranza si riferisce all'adempimento delle promesse, ai desideri che non sono ancora stati adempiuti, ma che lo *saranno*; l'amore si riferisce all'essere che fa e adempie queste promesse; la fede alle promesse, ai desideri che sono già stati adempiuti, che sono quindi una realtà storica.

[3] Questa fede nella fine del mondo è cosí essenziale alla Sacra Scrittura, che non è possibile prescindere da essa senza che la Scrittura stessa diventi incomprensibile. Il passo al paragrafo 8 della seconda lettera di Pietro (Cap. 3) non nega, come appare dal significato dell'intero capitolo, che la fine del mondo sia vicina: "davanti al Signore un giorno è come mille anni, e mille anni sono come un giorno"; dunque è ben vero che davanti al Signore mille anni sono come *un* giorno, ma è anche vero che *un* giorno è come mille anni, e perciò il mondo può scomparire anche domani. Solo un cieco o un bugiardo può negare che in generale nella Sacra Scrittura si attende e si predica una fine del mondo *molto prossima*, benché non se ne precisi il giorno e l'ora. Vedi a questo proposito anche gli scritti di Lützelberger. Perciò quasi in tutti i tempi gli spiriti religiosi credettero la fine del mondo imminente — Lutero, per esempio, disse spesso che "il giorno del giudizio non è lontano" (XVI, p. 26) — o almeno anelarono nel loro cuore alla fine del mondo, anche se accortamente evitavano di precisare se era vicina o lontana. Vedi ad es. AGOSTINO (*De fine saeculi ad Hesychium*, c. 13).

Il miracolo rientra nel contenuto essenziale del cristianesimo; è un'essenziale materia di fede. Ma che cosa è il miracolo? La realizzazione di un desiderio che oltrepassa i limiti della natura, null'altro. L'apostolo Paolo si serve dell'esempio di Abramo per spiegare l'essenza della fede cristiana. Secondo natura Abramo non poteva piú sperare in discendenti. Pur tuttavia Geova gli promise che ne avrebbe avuti per una grazia particolare. E Abramo, a dispetto della natura, gli credette. Perciò anche questa sua fede fu tenuta in conto da Dio e andò a suo merito. Infatti, ci vuole molta immaginazione per ammettere come certa una cosa che contraddice l'esperienza, la ragione e leggi di natura. Ma qual era l'oggetto di questa promessa divina? Una discendenza: l'oggetto di un desiderio umano. E in chi credette Abramo quando credette a Dio? In un essere che tutto può, che può adempiere tutti i desideri dell'uomo. *«Può esservi cosa impossibile al Signore»*?[4]

Ma perché risale fino ad Abramo? Abbiamo le prove piú convincenti molto piú vicino a noi. Il miracolo nutre affamati, guarisce ciechi dalla nascita e paralitici, trae in salvo da pericoli mortali, risuscita perfino morti per esaudire le preghiere dei loro familiari. Dunque appaga desideri umani, desideri umani che però, nel contempo, sono desideri, sconfinati, che oltrepassano i limiti della natura — anche se non sempre in sé stessi come quello di risuscitare i morti — almeno in quanto il loro adempimento richiede una potenza, un intervento miracoloso. Ma il miracolo si distingue dall'appagamento conforme natura e conforme ragione dei bisogni e delle necessità umane, per il fatto che appaga i desideri dell'uomo in un modo pienamente conforme alla natura del desiderio, nel modo piú desiderabile. Il desiderio non riconosce nessun limite, nessuna legge, nessuna temporalità; vuole essere appagato senza indugio, istantaneamente. Ed ecco, veloce come il desiderio è il miracolo. La virtú miracolosa realizza senza incontrare ostacoli i desideri umani, li realizza istantaneamente, d'un colpo solo. Che ammalati guariscano, non è un miracolo, ma che risanino immediatamente in virtú di un *semplice comando*, in ciò sta il mistero del miracolo. Dunque l'attività miracolosa si distingue dall'attività naturale e razionale unicamente nel *modus*, nella maniera in cui procede, non già nell'effetto, in ciò che produce. Altrimenti la virtú miracolosa realizzerebbe qualche cosa di assolutamen-

[4] *Gen.*, 18, 14.

te nuovo, di mai visto né immaginato, qualche cosa di in concepibile, e in questo caso dimostrerebbe di essere effettivamente un'attività essenziale ed oggettivamente diversa da ogni attività naturale. Ma l'attività che per la sua natura, per il suo contenuto è un'attività naturale, sensibile, e soltanto nel modo o nella forma è soprannaturale e soprasensibile, questa attività non è che la fantasia o l'immaginazione. La potenza del miracolo null'altro è perciò che la potenza dell'immaginazione.

L'attività miracolosa è un'attività diretta a uno scopo. Il rimpianto per Lazzaro morto, il desiderio dei familiari di riaverlo, furon la causa che determinò il prodigioso risveglio; l'atto stesso, l'adempimento di questo desiderio, ne fu lo scopo. Senza dubbio il miracolo avvenne "a gloria di Dio, affinché per esso il figlio di Dio ne venisse glorificato." Ma le sorelle di Lazzaro, che mandano a cercare il Signore con le parole: "vedi, colui che tu ami è ammalato", e le lacrime di Gesú, rivendicano al miracolo una causa e uno scopo umani. Esso ha questo significato: non vi è desiderio umano che non possa venir appagato da una potenza che può perfino risuscitare i morti.[5] E la gloria del figlio consiste appunto nell'essere riconosciuto e onorato come l'essere che può ciò che l'uomo non può, ma desidera di potere. L'attività diretta a uno scopo, come si sa, descrive un cerchio: alla fine si ricongiunge al principio. Ma l'atto miracoloso si distingue dalla comune realizzazione dello scopo per il fatto che realizza lo scopo *senza il mezzo*, che effettua l'unità *immediata* del desiderio e del suo adempimento, e per conseguenza descrive un cerchio non con una linea curva, ma bensí in linea retta, che è la linea piú breve. Un cerchio in linea retta è il simbolo, l'immagine matematica del miracolo. Perciò voler argomentare filosoficamente il miracolo è pretesa tanto ridicola quanto lo è voler costruire un cerchio in linea retta. Per la ragione il miracolo è as-

[5] "Il mondo intiero non può risuscitare un morto, ma al nostro Signore Gesú Cristo ciò non solo è possibile, ma non gli costa il benché minimo sforzo o pena... Cristo ha compiuto un simile miracolo per darci un segno o una prova che egli può e vuole salvarci dalla morte. Non lo fa in ogni tempo e con ognuno di noi... è sufficiente che lo abbia fatto piú d'una volta; per gli altri uomini aspetta fino al giorno del Giudizio." LUTERO (XVI, p. 518). Il significato positivo, essenziale del miracolo, è perciò che l'essere divino non è che l'essere umano. I miracoli attestano, convalidano appunto la dottrina che Dio è il salvatore degli uomini, colui che li libera da ogni pena; ossia è un essere conforme ai bisogni e ai desideri dell'uomo, dunque un essere umano. Ciò che il Dio dell'uomo esprime con le parole, il miracolo lo dimostra *ad oculos* con i fatti.

surdo, inconcepibile: inconcepibile come un ferro fatto di legno, un cerchio senza circonferenza. Prima di sostenere la possibilità che un miracolo avvenga, si mostri la possibilità che il miracolo, ossia l'inconcepibile, sia concepibile. L'uomo è indotto a presumere che il miracolo sia concepibile dal fatto che il miracolo viene rappresentato come un avvenimento *sensibile*, e perciò le immagini sensibili, mascherando la contraddizione, traggono la ragione in inganno. Per esempio, il miracolo dell'acqua mutata in vino in realtà significa: l'acqua è vino, ossia afferma l'unità di due predicati o soggetti che si contraddicono in modo assoluto; infatti per il taumaturgo fra le due sostanze non vi è differenza alcuna; il mutarsi dell'acqua in vino non è che la manifestazione sensibile di questa unità di predicati contraddicentisi. Ma questo «mutarsi» maschera la contraddizione, perché vi inserisce il concetto naturale di *modificazione*. Ma non è una modificazione graduale, naturale, *organica* per cosí dire, bensí una modificazione assoluta, immateriale, una vera e propria creazione dal nulla. Nel misterioso atto del miracolo, nell'atto che fa sí che il miracolo sia *miracolo*, fulmineamente, senza possibilità di distinzione, l'acqua è vino: ciò che corrisponde a dire il ferro è legno, oppure un ferro fatto di legno.

Perciò l'atto miracoloso non è concepibile, abolisce infatti il principio stesso della concepibilità; ma non è neppure un oggetto del senso, un oggetto di esperienza reale o solo possibile. L'acqua è sí un oggetto sensibile, cosí pure il vino; io ben vedo ora l'acqua, poi il vino; ma il miracolo stesso, l'atto che istantaneamente muta quest'acqua in vino, non essendo un processo naturale, non è neppure un oggetto di esperienza reale o solo possibile. Il miracolo è una cosa dell'immaginazione, e appunto perciò è anche cosí conforme al sentimento; la fantasia è infatti l'attività grata al cuore, poiché allontana tutti i limiti, tutte le leggi che lo rattristano, e cosí oggettiva all'uomo l'appagamento immediato, assoluto dei suoi desideri piú soggettivi.[6] L'esser conforme al sentimento è l'attributo essenziale del miracolo. È ben vero che il miracolo produce anche un'impressione straordinaria, sconvolgente, in quanto è la manifestazione di una potenza davanti a cui nulla piú è valido — la poten-

[6] Questo appagamento è senza dubbio limitato in quanto connesso alla religione, alla fede in Dio: osservazione del resto superflua, tanto la cosa è evidente. Ma questa limitazione in realtà *non* è una limitazione; infatti Dio stesso è l'essere del sentimento umano non limitato, soddisfatto in modo assoluto, in sé pago.

za della fantasia —, ma quest'impressione è insita solo nell'atto transitorio; l'impressione duratura, essenziale, è l'impressione di un qualche cosa di conforme al nostro desiderio. Nel momento in cui la persona amata risuscita, i familiari e gli amici presenti rimangono sí stupiti davanti alla virtú straordinaria, onnipotente, che richiama i morti in vita, ma nel medesimo istante — gli effetti della virtú miracolosa sono rapidissimi — in cui il morto risuscita, in cui il miracolo viene compiuto, ecco i familiari buttarsi nelle braccia del risuscitato e con lacrime di gioia accompagnarlo a casa per celebrare un festino. *Il miracolo scaturisce dal sentimento, e finisce nel sentimento.* Il modo stesso in cui è narrato rivela questa sua origine. La narrazione che gli si conviene è soltanto la narrazione sentimentale. Chi non sente nel racconto della resurrezione di Lazzaro, nel massimo dei miracoli, il sentimentale, sereno tono della leggenda?[7] Ma il miracolo è conforme al sentimento appunto perché appaga i desideri dell'uomo senza sforzo, senza lavoro. Il lavoro è arido, incredulo, razionalistico; l'uomo quando lavora subordina la propria esistenza a una attività diretta a uno scopo, a sua volta esclusivamente condizionata dal concetto della realtà del mondo oggettivo. Ma il sentimento non si cura del mondo oggettivo; non esce al di fuori di sé stesso; è in sé beato. L'elemento costitutivo della cultura, il principio nordico della rinuncia a sé, dell'obbiettività, non s'accorda con il sentimento. Lo spirito classico, lo spirito della cultura, sa delimitarsi mediante le leggi; sentimento e fantasia vengono subordinati al concetto del mondo, alla necessità e verità della natura; è lo spirito obbiettivo. Con il cristianesimo a questo spirito si sostituí la soggettività che non conosce limiti, che non conosce misura, incontenibile, trascendente la natura: un principio intimamente ed essenzialmente antitetico al principio della scienza, al principio della cultura.[8] Con il cristianesimo l'uomo perse l'inclinazione e la capacità

[7] Le leggende del cattolicesimo — naturalmente solo le migliori, quelle veramente scaturite dal sentimento — non sono, per cosí dire, che l'eco del tono che già domina in queste pagine del Nuovo Testamento. Si avrebbe anche ragione di definire il miracolo l'umorismo della religione. Il cattolicesimo in modo particolare presenta il miracolo in questo suo lato umoristico.

[8] È al massimo caratteristico — ed è una prova tangibile di quanto abbiamo detto — che soltanto la lingua della Bibbia, non quella di Sofocle o di Platone, dunque soltanto l'indefinita e libera lingua del sentimento, non la lingua dell'arte e della filosofia, sia stata e sia considerata nel cristianesimo la lingua della rivelazione dello spirito divino.

di immedesimarsi con la natura, con l'universo. *Fintanto che esistette il cristianesimo vero, sincero, puro e spregiudicato, fintanto che il cristianesimo fu una verità pratica e viva, avvennero miracoli reali,* e necessariamente avvenivano, poiché la fede in miracoli del tempo passato, in miracoli morti, storici, è anch'essa una fede morta, è il primo passo verso l'incredulità, o meglio è il primo modo, un modo perciò timido, inconfessato e impacciato con cui si fa strada l'incredulità nel miracolo. Ma dove avvengono miracoli, tutto ciò che è definito si perde nella nebbia della fantasia e del sentimento; là il mondo e la realtà non sono verità, là è vero e reale unicamente l'essere capace di miracoli, conforme al sentimento, ossia l'essere soggettivo.

Per l'uomo determinato esclusivamente dal sentimento la facoltà immaginativa è senza mediazione, senza che egli lo voglia e lo sappia, l'attività somma, quella da cui è dominato; essa è per lui l'attività piú alta, l'attività divina, creatrice. Il suo sentimento è per lui un'autorità e verità immediata; quanto vero è per lui il sentimento — ed esso è per lui la cosa piú vera, la piú reale, da cui non può far astrazione, non può uscire — altrettanto vera è per lui l'immaginazione. La fantasia o immaginazione (qui non distinguiamo l'una dall'altra benché siano facoltà in sé distinte) non gli si oggettiva come si oggettiva a noi, uomini razionali, ossia come cosa soggettiva distinta da ciò che è oggettivo; essa si identifica immediatamente con lui stesso, con il suo sentimento, e di conseguenza, identificandosi con il suo essere, è il modo di concepire per lui essenziale, oggettivo, necessario. Per noi la fantasia è un'attività *arbitraria,* ma quando l'uomo non accoglie in sé il concetto del mondo nella sua realtà, quando vive e si agita unicamente entro i confini del suo sentimento, allora la fantasia è un'attività immediata, necessaria.

Lo spiegare il miracolo mediante il sentimento e la fantasia sembrerà a molti, al giorno d'oggi, una spiegazione superficiale. Ma ci si immedesimi nei tempi in cui ancora si credeva a miracoli reali e presenti, in cui la verità e l'esistenza delle cose a noi esterne non era ancora un consacrato articolo di fede, in cui gli uomini vivevano cosí astratti dal concetto del mondo, che aspettavano di giorno in giorno la sua fine e vivevano solo nell'estatica aspettativa e speranza del cielo, ossia nell'immaginazione — infatti, qualsiasi cosa il cielo possa essere, per essi, almeno fin tanto che vivevano su questa terra, il cielo non esisteva che nell'immaginazione —; ci si immedesimi in tempi in cui

questa immaginazione era non una immaginazione, bensí verità, anzi la verità unica ed eterna, non un confronto puramente astratto ed ozioso, bensí un principio morale pratico, al quale gli uomini sacrificavano con gioia la vita reale, il mondo reale con tutte le sue bellezze; ci si immedesimi in tutto ciò, e bisogna essere effettivamente molto superficiali per tacciare di superficialità la spiegazione psicologica del miracolo. Non serve obbiettare che questi miracoli sono avvenuti, o si pretende che siano avvenuti, al cospetto di intere moltitudini: nessuno era in sé, tutti erano compenetrati di immagini e sensazioni esaltate, non naturali; tutti animati dalla medesima fede, dalla medesima speranza, dalla medesima fantasia. Chi ignora che, particolarmente in individui dominati dal sentimento, limitati e chiusi in sé stessi, e che vivono in stretta convivenza, si dà il caso di sogni, di visioni collettive o simili? Ma ognuno giudichi come vuole. Se la spiegazione del miracolo mediante il sentimento e la fantasia è superficiale, la colpa della superficialità non ricade su di chi dà questa spiegazione, ma sull'oggetto stesso, sul miracolo. Infatti il miracolo, esaminato attentamente, null'altro esprime se non appunto la potenza taumaturgica della fantasia, che senza contraddizione adempie tutti i desideri del cuore.[9]

[9] È possibile che in origine qualche miracolo abbia realmente avuto la sua causa in un fenomeno fisico o fisiologico. Ma qui ci interessa solo il significato religioso e la genesi del miracolo.

*Capitolo quindicesimo*

# *Il mistero della resurrezione e della nascita soprannaturale*

L'esser conforme al sentimento è un attributo valido non solo per i miracoli pratici — in questo caso è un attributo evidente trattandosi di miracoli che hanno per immediato oggetto il bene, il desiderio dell'individuo — ma anche per i miracoli teoretici o propriamente dogmatici. Quindi anche per il miracolo della resurrezione e della nascita soprannaturale.

L'uomo, almeno nello stato di benessere, desidera di non morire. Questo desiderio si identifica originariamente con l'istinto di conservazione. Ciò che vive vuole sussistere, vuole vivere, di conseguenza non vuole morire. Questo primo desiderio negativo, in un secondo tempo, nell'oppressione della vita, particolarmente della vita borghese e politica, diviene nel ragionamento e nel sentimento un desiderio positivo, il desiderio di una vita, cioè di una vita migliore, dopo la morte. Ma in questo desiderio è insita nel contempo l'esigenza che questa speranza sia una certezza. La conferma non può venire dalla ragione. Si è detto infatti che tutte le prove dell'immortalità sono insufficienti, e perfino che la ragione non può da sé arrivare a conoscere e tanto meno ad argomentare l'immortalità. Ed è giusto: la ragione dà soltanto prove universali, astratte; non può darmi la certezza che si esige. Ma per una simile certezza è necessaria una prova immediata e sensibile, una convalida concreta e reale. Questa la posso avere solo se un morto, della cui morte io sia prima stato ben certo, risorge dalla tomba; e questo morto non deve essere un morto qualsiasi, ma il simbolo di tutti gli altri, di modo che anche la sua resurrezione sia il simbolo, la garanzia della resurrezione di tutti. La resurrezione di Cristo è perciò l'appagamento dell'esigenza propria dell'uomo di possedere la certezza immediata della sua sopravvivenza personale dopo la morte, è l'immortalità personale divenuta realtà sensibile, indubitabile.

Per i filosofi pagani la sopravvivenza personale non aveva che un interesse secondario nel problema dell'immortalità: per essi il problema riguardava soprattutto la natura, l'anima, lo spirito, il principio vitale. Il concetto, non dico la certezza, dell'immortalità personale, non è affatto insito necessariamente nel concetto dell'immortalità del principio vitale. Perciò gli antichi filosofi si esprimono a questo riguardo in modo cosí vago, cosí contraddittorio, cosí dubbioso. I cristiani invece, nell'assoluta certezza che i loro desideri personali, che i desideri del loro sentimento, vengano adempiuti, ossia nella certezza che il loro sentimento sia un essere divino, trasformarono in realtà immediata ciò che per gli antichi era un problema teoretico, in una questione di coscienza una libera ricerca teoretica, tanto che il negare l'immortalità personale fu pari al delitto di lesa maestà dell'ateismo. Chi nega la nostra resurrezione, nega la resurrezione di Cristo, chi nega la resurrezione di Cristo, nega Cristo, ma chi nega Cristo, nega Dio. Cosí lo "spirituale" cristianesimo abbassò un problema spirituale alla meschina materialità! L'immortalità della ragione, dello spirito, era per i cristiani troppo "astratta" e "negativa"; ad essi interessava unicamente l'immortalità personale, l'immortalità richiesta dal sentimento, e soltanto con la resurrezione della carne abbiamo la garanzia di questa immortalità. La resurrezione della carne è il massimo trionfo riportato dal cristianesimo sulla sublime, ma indubbiamente astratta, spiritualità e obbiettività dell'antica filosofia. Per questo la resurrezione non voleva assolutamente entrare in capo ai pagani.

La resurrezione, l'ultimo capitolo della storia sacra — una storia a cui si dà il valore non di storia, ma della verità stessa —, è un desiderio appagato; cosí pure il primo capitolo della medesima, ossia la nascita soprannaturale di Cristo, benché questa concerna non tanto un interesse immediatamente personale, quanto piuttosto un particolare sentimento soggettivo.

Quanto piú l'uomo si estrania dalla natura, quanto piú il suo modo di concepire le cose diviene soggettivo, ossia soprannaturale o contro natura, tanto maggiore diviene la sua avversione per la natura, o almeno per le cose naturali, e tanto piú lo disgustano i processi che spiacciono alla sua fantasia.[1] Senza dubbio anche l'uomo libero e

[1] "Se Adamo non avesse peccato, non ci sarebbero stati lupi, leoni, orsi e altre bestie feroci, e in tutto il creato non ci sarebbe stato nulla di spiacevole o nocivo all'uomo... Cosí non ci sarebbero spine, né cardi, né

obbiettivo trova nella natura anche il disgustoso e lo spiacevole, ma lo comprende come cosa naturale, inevitabile, e in questo riconoscimento supera i suoi sentimenti, come sentimenti puramente soggettivi, non veri. Invece l'uomo soggettivo, che vive solo di sentimento e di fantasia, fissa la sua attenzione su queste cose con una ripugnanza tutta particolare, e si rifiuta di accettarle. Ha lo sguardo di quell'infelice che anche di fronte al piú bel fiore osservava solo i piccoli "insetti neri" che vi camminavano sopra, e ciò gli rovinava il godimento della contemplazione del fiore. L'uomo soggettivo fa dei suoi sentimenti la norma di ciò che *deve esistere*. Ciò che gli spiace, ciò che offende il suo sentimento innaturale o nemico alla natura, non deve esistere. Si dà anche il caso che ciò che gli piace non possa essere senza ciò che gli spiace. Ma l'uomo soggettivo non si conforma alle noiose leggi della logica o della fisica, ma solo all'arbitrio della fantasia; perciò in una medesima cosa esclude ciò che gli è sgradevole e conserva ciò che gli è gradito. Cosí gli piace la vergine pura, senza macchia, ma gli piace anche la madre, però solo la madre incontaminata, la madre che già ha fra le braccia il bambino.

Secondo la piú intima essenza del suo spirito religioso e della sua fede, la verginità è per lui il piú alto concetto morale, la cornucopia dei suoi sentimenti e pensieri soprannaturali, la personificazione della sua suscettibilità e del suo pudore nei riguardi della volgare natura.[2] Ma nel contempo si risveglia nel suo cuore anche un sentimento *naturale*, il dolce sentimento dell'amore materno. Come risolvere questo angoscioso dissidio fra un sentimento naturale e un senti-

malattie... non vi sarebbero rughe sulla fronte, la mano, il piede né alcun altro membro del corpo si indebolirebbe." "Ma dopo la caduta (di Adamo) tutti noi sappiamo e sentiamo quale furore si sia introdotto nella nostra carne: furiosamente e bestialmente siamo invogliati e bramosi di una cosa, ma poi, quando l'abbiamo, ciò di cui siamo stati bramosi ci fa nausea." "Ma la colpa del peccato originale contaminò l'intero creato, cosí dunque penso che se non fosse per la caduta, il sole sarebbe piú splendente, l'acqua piú limpida e piú pura, e la terra molto piú ricca di tutti i suoi frutti." LUTERO (I, p. 322, 323, 329, 337).

[2] "Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio." (*M. Felicis Oet.*, 31). Il padre Gil era cosí straordinariamente casto, che non conosceva il volto di alcuna donna, anzi rifuggiva perfino dal toccare il suo stesso corpo. Il padre Coton aveva a questo riguardo un cosí fine odorato, che all'avvicinarsi di persone non caste avvertiva un insopportabile puzzo. BAYLE (*Dic. Act. Mariana Rem. C.*). Ma il supremo, il divino principio di questa innaturale ipersensibilità è la Vergine Maria: perciò i cattolici la chiamano *Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria.*

mento soprannaturale, contro natura? Bisogna riunire, riassumere in un medesimo essere due attributi che si escludono a vicenda. Oh quale pienezza di dolci e soavi sentimenti, spirituali e sensibili assieme, si realizza in questo congiungimento!

Cosí si spiega la contraddizione del cattolicesimo che considera santo il matrimonio e santo nel contempo il celibato. La contraddizione dogmatica della madre-vergine, o della vergine-madre, diviene una contraddizione pratica. Tuttavia questo prodigioso congiungimento della verginità con la maternità che tanto contraddice la natura e la ragione, ma conforme al massimo al sentimento e alla fantasia, non è un prodotto del cattolicesimo; è già insito nel carattere di ambiguità che il matrimonio riveste nella Sacra Scrittura, particolarmente nel significato che vi attribuisce l'apostolo Paolo. La dottrina della procreazione e del concepimento soprannaturale di Cristo è una dottrina *essenziale* del cristianesimo, una dottrina che esprime l'intima natura dogmatica di questa religione, e riposa sul medesimo fondamento su cui riposano tutti gli altri miracoli ed articoli di fede. Come i cristiani si sentivano urtati dalla morte, che il filosofo, il naturalista, l'uomo libero e imparziale riconosce per una necessità naturale, come si sentivano urtati dai limiti della natura in genere, e perciò essi li abolirono mediante la potenza della virtú miracolosa, allo stesso modo dovevano sentirsi urtati dal processo naturale della procreazione, e quindi abolirlo con un miracolo. E come la resurrezione, cosí anche la nascita soprannaturale è accolta con gioia da tutti i credenti; infatti Maria che concepí senza esser contaminata dallo sperma maschile, che rappresenta l'effettivo contagio del peccato originale, fu proprio il primo atto di purificazione dell'umanità macchiata dal peccato, ossia dalla natura. Unicamente perché preservato dal contagio del peccato originale il Dio uomo, il puro, potrà purificare l'umanità agli occhi di Dio, per cui la procreazione naturale è un abominio, essendo egli stesso null'altro che sentimento soprannaturale.

Perfino gli aridi ortodossi cosí arbitrari nelle loro critiche consideravano ancora il concepimento della Vergine madre di Dio un grande e santo mistero di fede, degno di adorazione e di ammirazione.[3] Ma presso i protestanti, che limitarono e ridussero la religione alla pura fede lasciando che

[3] Vedi ad es. J. D. WINKLER, *Philolog. Lactant.* s., Brunsvigae, 1754, pp. 247-254.

il cristiano rimanesse uomo nella vita, anche questo mistero ebbe un significato non piú pratico ma puramente dogmatico: non si lasciarono da esso indurre a rinunciare al matrimonio. Invece presso i cattolici, soprattutto presso gli antichi cristiani per cui la religione era qualche cosa di assoluto, di non sottoposto alla critica, un mistero di *fede* era anche una norma di *vita* e di *morale*. La morale cattolica è mistica, la morale protestante già fin dall'inizio fu razionalistica. La morale protestante è il frutto del congiungimento del cristiano con l'uomo — con l'uomo naturale, politico, borghese, sociale, o come altro lo si voglia chiamare per contrapporlo al cristiano; la morale cattolica custodí nel suo cuore il mistero della verginità immacolata; la morale cattolica fu la *Mater dolorosa*, quella protestante una pingue massaia attorniata di figli. Fin dalle fondamenta il protestantesimo è contraddizione fra fede e vita; perciò è divenuto anche la fonte o condizione della libertà. Appunto per il fatto che il mistero della vergine madre di Dio per i protestanti ebbe valore esclusivamente nella teoria e nella dogmatica, ma non nella vita, i protestanti si espressero a suo riguardo con tanta prudenza e riserva, e non ne fecero oggetto di speculazione. Ciò che si nega praticamente, non ha piú alcun vero fondamento né consistenza alcuna, non è piú che un fantasma dell'immaginazione. Per questo si cela, sfugge all'intelletto. I fantasmi non sopportano la luce del giorno.

Anche il posteriore articolo di fede, che però già troviamo enunciato in una lettera a S. Bernardo, ma da S. Bernardo rifiutato, secondo il quale anche Maria sarebbe immacolata perché concepita senza il peccato originale, non è affatto una «strana teoria» come uno storico moderno la ebbe a definire.[4] Ma nacque piuttosto da una naturale deduzione e da un sentimento di devozione e di riconoscenza verso la madre di Dio. L'essere che viene fecondato da un miracolo, da Dio stesso, deve essere di per sé di origine e di natura miracolosa, divina. Come avrebbe potuto Maria avere l'onore di concepire per opera dello Spirito Santo, se non fosse già stata pura nella sua origine? Avrebbe potuto lo Spirito Santo prender dimora in un corpo insozzato dal peccato originale? Se non vi sembra strano il principio stesso del cristianesimo, la santa e miracolosa nascita del Salvatore, oh! non vi sembrino strane neppure le semplici, ingenue e bonarie conseguenze che ne trae il cattolicesimo!

[4] L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, 1867-68, v. I, p. 159.

*Capitolo sedicesimo*

# *Il mistero di Cristo o del Dio personale*

I dogmi fondamentali del cristianesimo sono desideri appagati del cuore, l'essenza del cristianesimo è l'essenza dei sentimenti che albergano nel nostro cuore. È piú grato al cuore patire che agire; piú grato venire redenti e liberati da un altro che non compiere da sé la propria liberazione; piú grato far dipendere la propria salvezza da un'altra persona, che non dalla propria attività; piú grato amare che non lottare per il raggiungimento di uno scopo; piú grato sapersi amati da Dio che non amare sé stessi con il semplice naturale egoismo innato in tutti gli esseri; piú grato rispecchiarsi negli occhi raggianti d'amore di un altro essere personale che non guardare nel vuoto del proprio Io o nella fredda profondità dell'immoto oceano della natura; piú grato soprattutto lasciarsi determinare dal proprio sentimento (considerato come un altro essere) che non determinare sé stessi mediante la ragione. Il sentimento è il *casus obliquus* dell'Io, è l'Io all'accusativo. L'Io fichtiano è apatico, perché il suo accusativo è uguale al nominativo, perché è un indeclinabile. Ma il sentimento è l'Io determinato da sé stesso, ma da sé stesso considerato come un altro essere: è non l'Io agente ma l'Io paziente. Il sentimento fa sí che ciò che nell'uomo è l'attivo si trasformi in un passivo, e ciò che è il passivo in un attivo: per il sentimento il pensante è il pensato, e il pensato è il pensante. Il sentimento è fantasioso di natura; perciò non conosce nulla di piú felice, nulla di piú profondo del sogno. Ma che cos'è il sogno? L'inversione della coscienza desta. Nel sogno l'agente diviene il paziente, e il paziente l'agente; nel sogno considero le mie autodeterminazioni come determinazioni imposte a me dall'esterno, i moti del mio sentimento come avvenimenti, le mie rappresentazioni e sensazioni come esseri veri e reali a me esterni; nel sogno subisco passivamente ciò che faccio da sveglio. Il sogno rifrange i raggi della luce, di

qui il suo indescrivibile fascino. L'Io, l'essere, è il medesimo tanto nel sogno che nella veglia; con la sola differenza che nella veglia l'Io determina sé stesso, nel sogno invece viene determinato sí da sé stesso, ma come se il sé stesso fosse un altro essere. Io mi penso: è arido, razionalistico; io sono pensato da Dio e mi penso unicamente come pensato da Dio: predomina il sentimento, è un atto religioso. Il sentimento è il sogno ad occhi aperti; la religione è il sogno della coscienza desta; il sogno è la chiave dei misteri della religione.

La legge suprema del sentimento è l'unità immediata di volontà e azione, di desiderio e realtà. Il redentore soddisfa questa legge. Come il miracolo, contrariamente alla natura, appaga immediatamente i bisogni fisici e i desideri dell'uomo, cosí il redentore, il conciliatore, il Dio-uomo, in antitesi alla morale naturale e razionale che riposa nell'attività dell'uomo, appaga immediatamente i bisogni e i desideri morali, escludendo ogni intervento attivo dell'uomo. Ciò che desideri è già stato compiuto. Vuoi guadagnarti la beatitudine: la morale è la condizione della beatitudine, il mezzo per raggiungerla. Ma *tu non puoi* essere morale; ossia, in realtà: *non è necessario* che tu lo sia. Ciò che tu hai soltanto intenzione di fare, è già avvenuto. Il tuo non ha da essere che un atteggiamento *passivo*, non hai che da credere, che da godere. Vuoi propiziarti Dio, placare la sua collera, essere in pace con la tua coscienza? Ma questa pace esiste già; questa pace è il mediatore, il Dio-uomo: egli è la tua coscienza acquietata, egli è l'adempimento della legge, e perciò l'adempimento del tuo desiderio e della tua aspirazione.

Ma in conseguenza di ciò, anche in questo caso, il modello, la norma, la legge della tua vita, non è piú la legge, ma *colui che ha adempiuto* la legge. Chi adempie la legge abolisce la legge come tale. La legge ha autorità, ha validità solo di fronte alla illegalità. Ma chi adempie perfettamente la legge dice alla legge: ciò che tu vuoi, lo voglio da me stesso, e ciò che tu ti limiti a ordinare, io lo convalido con l'azione; la mia vita è la legge vera, la legge vivente. Perciò Cristo che ha adempiuto la legge, necessariamente si sostituisce ad essa, cioè diviene una legge nuova, una legge il cui giogo è dolce e soave. Infatti in luogo dell'imperativo della legge, egli pone sé stesso come esempio, come oggetto d'amore, di ammirazione, di emulazione, e diviene perciò il redentore dal peccato. La legge non mi dà la forza di soddisfare i suoi precetti; la legge è crudele; essa comanda

soltanto, senza curarsi se io posso adempiere ciò che comanda e senza indicarmi in che modo io lo debbo adempiere; essa mi abbandona a me stesso senza consiglio e senza aiuto. Ma chi davanti a me fa luce con il suo esempio, mi dà vigore, mi comunica la sua stessa forza. La legge non oppone alcuna resistenza al peccato, ma l'esempio opera miracoli. La legge è morta; ma l'esempio vivifica, entusiasma, trascina l'uomo. La legge parla solo alla ragione e si contrappone direttamente agli istinti; l'esempio invece si adegua a un potente istinto dell'uomo, all'istinto dell'emulazione. L'esempio agisce sul sentimento e sulla fantasia. In breve, l'esempio ha una forza magica, cioè parla ai sensi; infatti la forza d'attrazione, una forza magica perché involontaria, è una proprietà essenziale della materia in genere, e della sensibilità in modo particolare.

Gli antichi dicevano che se la virtú potesse apparire o apparisse, con la sua bellezza guadagnerebbe a sé ed entusiasmerebbe tutti gli uomini. I cristiani ebbero la fortuna di vedere adempiuto anche questo desiderio. I pagani avevano una legge non scritta, gli ebrei una legge scritta, i cristiani un esempio, un modello, una legge visibile, vivente in una persona, divenuta carne, una legge umana. Di qui la letizia dei primi cristiani in particolare, di qui il vanto del cristianesimo di esser l'unica religione che possiede e che dà la forza di resistere al peccato. E tale vanto, almeno a questo riguardo, non può essergli negato. Soltanto si vuole osservare che la forza dell'esempio virtuoso non è tanto la forza della virtú, quanto piuttosto la forza dell'esempio in genere, cosí come la forza della musica religiosa non è la forza della religione, bensí la forza della musica,[1] e che perciò l'immagine della virtú ha sí per effetto *azioni* virtuose, non però necessariamente *sentimenti* e *moventi* virtuosi. Ma questo modo semplice e vero di intendere la potenza redentrice e riconcilatrice dell'esempio, alla quale abbiamo ricondotto l'antitesi fra la legge e Cristo, non esprime affatto il pieno significato religioso della redenzione e della riconciliazione cristiana. In essa tutto gravita piuttosto attorno alla forza personale di quel prodiogoso mediatore, che non è né soltanto Dio né soltanto uomo, bensí un uomo

[1] È interessante a questo riguardo la spontanea confessione di Agostino. (*Confess.*, 1. X, c. 33) "*Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis: magisque adducor... cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Tamen cum mihi accidit, ut nos amplius cantus, quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor.*"

che nel contempo è Dio, e un Dio che nel contempo è uomo, e che perciò può essere compreso soltanto in relazione al significato del miracolo. Il prodigioso redentore null'altro è che l'appagamento del desiderio proprio del sentimento di liberarsi dalle leggi della morale, ossia dalle condizioni a cui è naturalmente subordinata la virtú, l'appagamento del desiderio dell'uomo di venir riscattato dal male morale istantaneamente senza mediazione, con un magico tocco, cioè in modo assolutamente soggettivo, conforme al desiderio del sentimento. «La parola di Dio,» dice per esempio Lutero, «raddrizza istantaneamente ogni cosa, rimette i peccati e ti dà la vita eterna, e l'unico prezzo che tu devi pagare è ascoltare questa parola e, dopo averla ascoltata, credere in essa. Se tu credi in essa avrai tutto ciò senza sforzo, senza pena, senza indugio e senza aggravio.» [2] Ma l'ascoltare la parola di Dio, e la fede che ne è conseguenza, è un «dono di Dio.» Dunque la fede è null'altro che un miracolo psicologico, un miracolo che Dio opera nell'uomo, come dice lo stesso Lutero. L'uomo si libera dal peccato, o meglio dalla coscienza del peccato, unicamente mediante la fede — la morale dipende dalla fede, le virtú dei pagani non sono che splendidi vizi —, dunque l'uomo diviene moralmente libero e buono unicamente mediante il miracolo.

Che la virtú miracolosa si identifichi con il concetto dell'essere mediatore, di Cristo, è storicamente provato già dal fatto stesso che i miracoli dell'Antico Testamento, la promulgazione della legge, la provvidenza, in breve tutto ciò che costituisce l'essenza della religione, già nel tardo ebraesimo veniva attribuito alla sapienza divina, al *Logos*. Ma questo *Logos*, in Filone per esempio, è ancora a mezza via fra cielo e terra, ora è un essere solo pensato, ora un essere reale; cioè Filone oscilla tra la filosofia e la religione, fra Dio astratto, metafisico, e il Dio vero e proprio della religione, il Dio reale. Solo nel cristianesimo questo *Logos* si fissò e si fece concreto, da un essere del pensiero divenne un essere reale; solo nel cristianesimo cioè la religione si concentrò esclusivamente nell'essere, nell'oggetto su cui si fonda l'essenza della sua natura. Il *Logos* è la personificazione dell'essenza della religione. Se perciò Dio fu definito l'essenza dei sentimenti che albergano nel cuore dell'uomo, ciò risponde pienamente a verità solo nel *Logos*.

Dio come Dio è il sentimento ancora racchiuso, celato; il sentimento o cuore rivelato, aperto, divenuto a sé oggettivo,

[2] XVI, p. 490.

è soltanto Cristo. Soltanto in Cristo il sentimento diviene pienamente certo di sé stesso, soltanto in Cristo riceve l'indubitabile certezza della verità e divinità del suo essere; Cristo infatti nulla nega al sentimento, esaudisce tutte le sue preghiere. In Dio il sentimento cela ancora ciò che ha chiuso nel cuore; geme soltanto; ma in Cristo si esprime pienamente; nulla tiene piú nascosto e rinchiuso in sé. Il gemito è il desiderio ancor timoroso di manifestarsi; si esprime con un lamento per dire che *non* questo è ciò che desidera, ma non dice apertamente e chiaramente ciò che vuole; il sentimento quando geme dubita ancora della legittimità dei suoi desideri. Ma in Cristo ogni timore scompare; Cristo è il gemito divenuto canto di vittoria perché il desiderio è stato appagato, è il sentimento esultante perché certo della verità e della realtà dei suoi desideri accolti in Dio, è il vero e proprio trionfo sulla morte, su tutte le potenze del mondo e della natura, la resurrezione non piú solo sperata, ma già avvenuta; Cristo è il cuore libero da tutte le sofferenze, da tutti i limiti che lo opprimono, è il sentimento beato, la divinità fattasi visibile.[3]

Vedere Dio è il supremo desiderio, il supremo trionfo del cuore. Cristo è questo trionfo, è l'adempimento di questo desiderio. Dio puramente pensato, puramente essere speculativo, cioè Dio come Dio, è sempre un essere lontano: il rapporto dell'uomo con lui è astratto, è come una relazione d'amicizia con una persona lontana, che personalmente ci è sconosciuta. Per quanto le sue opere, le prove d'amore che ci dà, ce la rendano presente, l'abisso rimane pur sempre incolmato, il cuore non pago; ci struggiamo di vederla. Fintanto che non conosciamo un essere faccia a faccia, ci rimane pur sempre il dubbio che egli esista e che sia cosí come ce lo immaginiamo; solo la vista ci dà la certezza assoluta, la tranquillità completa. Cristo è *Dio che si è fatto conoscere di persona,* Cristo è perciò la beata certezza che Dio esiste e che è cosí come il cuore vuole, come il

[3] "Dandoci il suo figlio, Dio ci ha dato tutto, cioè diavoli, peccati morte, inferno, cielo, giustizia, vita; tutto, tutto deve essere nostro, perché nostro è, come un dono, il figlio di Dio, che ha in sé ogni cosa." Lutero (XV, p. 311). "La parte migliore della resurrezione è già avvenuta; Cristo, il capo di tutta la cristianità, è passato attraverso la morte ed è risorto. Perciò la parte migliore di me, la mia anima, è anch'essa passata attraverso la morte ed è nel cielo con Cristo. Che danno possono dunque arrecarmi il sepolcro e la morte?" (XVI, p. 235). "Un cristiano ha la stessa potenza di Cristo, è tutt'uno con lui, e con lui impera in tutto il suo regno" (XIII, p. 648). "Chi dunque resta fedele e unito a Cristo, ha tutto quanto Cristo possiede." (XVI, p. 574).

cuore ha bisogno che sia. Dio come oggetto della preghiera è certamente già un essere umano, poiché prende parte alla miseria dell'uomo ed esaudisce desideri umani, ma pure non è ancora oggettivato dalla coscienza religiosa come *uomo reale*. Soltanto in Cristo perciò si realizza il supremo desiderio della religione, si rivela il mistero del sentimento religioso: si rivela però nel caratteristico linguaggio allegorico della religione. In Cristo infatti si fa manifesto l'essere di Dio. A questo riguardo si ha il pieno diritto di definire la religione cristiana la religione assoluta, perfetta. Che Dio, che in sé non è altro che l'essere dell'uomo, venga anche a realizzarsi come tale, venga oggettivato come uomo, è la meta della religione. E la religione cristiana la raggiunse nell'incarnazione di Dio, che non è affatto un atto transitorio, poiché Cristo continua a rimanere uomo anche dopo la sua ascesa al cielo, uomo nel cuore e nella figura, con la sola differenza che ora il suo corpo non è piú un corpo terreno, soggetto alla sofferenza.

Presso gli orientali, ad esempio presso gl'indiani in modo particolare, le incarnazioni umane di Dio non hanno un significato cosí intenso come nel cristianesimo. Appunto perché sono *frequenti*, divengono indifferenti, perdono il loro valore. L'umanità di Dio è la sua personalità; dire «Dio è un essere personale» significa: Dio è un essere umano, Dio è uomo. La personalità è un concetto vero solo se riferito a un uomo reale.[4] Perciò lo scopo delle incarnazioni di Dio viene raggiunto infinitamente meglio con *una unica* incarnazione di Dio attribuendo a Dio *una unica* personalità. Quando Dio appare piú volte successivamente e in figura di molteplici personalità, queste personalità si dileguano. Quel che invece interessa è che Dio abbia una personalità *permanente*, una personalità *unica*. Quando si sono avute molte incarnazioni, è aperta la via a infinite altre; la fantasia non ha limiti; allora anche le incarnazioni reali rientrano nella categoria di quelle puramente possibili o immaginabili, nella categoria di fantasie o di pure apparizioni. Ma quando si contempla *una sola* personalità e si crede che quella sia l'*unica* incarnazione della divinità, questa personalità si impone con la forza di una personalità storica; la fantasia viene tolta di mezzo, non vi è piú la libertà di immaginarne altre ancora. Questa personalità, perché unica,

[4] Da ciò appare la falsità della moderna speculazione sulla personalità di Dio. Se non vi vergognate di un Dio *personale*, non dovete vergognarvi neppure di un Dio *corporeo*. Una personalità astratta e incolore, una personalità senza carne e senza sangue, è un fantasma inconsistente.

mi costringe a credere nella sua realtà. Il carattere della personalità reale è appunto l'unicità: è il principio leibniziano della distinzione, secondo il quale non vi sono due cose esistenti perfettamente uguali. Il tono, l'accento con cui si enuncia quell'*unica* personalità di Dio, impressiona il sentimento, e fa sí che questa personalità ci si presenti immediatamente come reale, e da oggetto della fantasia divenga oggetto di comune considerazione storica.

L'anelito è la necessità del sentimento; e il sentimento anela a un Dio personale. Ma questo anelito verso la personalità di Dio è vero, sentito, profondo soltanto se è l'anelito verso *una sola* personalità, soltanto se una *sola* personalità gli è sufficiente. Se l'oggetto del desiderio è una pluralità di persone, la personalità non è piú un bisogno vero, è un compiacimento della fantasia. Ma solo ciò che agisce sull'uomo con la forza della necessità gli si impone con la forza della realtà. In particolar modo l'essere reale. L'anelito dice: un Dio personale *deve* esistere, cioè non può non esistere; il sentimento appagato dice: *esiste*. Per il sentimento la garanzia dell'esistenza di Dio riposa nella necessità della sua esistenza, la necessità dell'appagamento riposa nell'intensità del bisogno. Il bisogno non conosce altra legge oltre sé; il bisogno fa l'impossibile. Ma il sentimento conosce una sola necessità, quella del sentimento, cioè l'anelito; abborre la necessità della natura, la necessità della ragione. Al sentimento è dunque necessario un Dio soggettivo, adeguato al sentimento personale; ma necessaria gli è unicamente *una sola* personalità, e questa sola personalità è necessariamente storica, reale. Il sentimento si appaga, si concentra soltanto nell'unità, in una persona unica; la pluralità disperde.

Ma come l'unicità è la verità della personalità, e la realtà è la verità dell'unicità, cosí il sangue è la verità della personalità reale. L'autore del quarto Vangelo per dimostrare che la persona visibile di Dio non è un fantasma né un'illusione ma un uomo reale, mette in particolare evidenza il fatto che dal fianco di Cristo crocefisso è sgorgato sangue: questa è la prova suprema. Se il bisogno del Dio personale è veramente un'angoscia del cuore, egli stesso deve soffrire. Soltanto nella sua sofferenza riposa la certezza della sua realtà, soltanto la sua sofferenza determina l'impressione e l'efficacia dell'incarnazione. Al cuore non basta vedere Dio; gli occhi non dànno ancora una garanzia sufficiente. L'immagine visiva si convalida come vera, ossia come persona reale, solo se è capace di sentimento. Soggettivamente dun-

que è il sentimento, ma oggettivamente la prova ultima della realtà è la concretezza, la palpabilità, la capacità di soffrire. La sofferenza di Cristo è perciò la certezza suprema, il supremo godimento e il supremo conforto del cuore; infatti, solo nel sangue di Cristo si acquieta la sete di un Dio personale, cioè di un Dio che sente e che partecipa.

"Lo riteniamo un nocivo errore, perché viene negata a Cristo in seguito alla sua umanità una tale (ossia divina) maestà; con ciò viene tolto ai cristiani il loro massimo conforto, quel conforto che essi... hanno nella promessa della presenza e assistenza di Cristo loro capo, re e sommo sacerdote; egli infatti promise loro che non soltanto la sua divinità, che verso di noi poveri peccatori è come un fuoco divoratore in un campo di stoppie secche, bensí Egli stesso, Egli l'uomo, colui che con loro ha parlato, che nella figura umana di cui si è rivestito ha provato tutte le tribolazioni, e che perciò può avere compassione anche di noi, in quanto uomini e suoi fratelli, ci sarebbe stato vicino in tutti i nostri bisogni non solo come Dio ma anche in quella natura per la quale è nostro fratello e noi siamo carne della sua carne." [5]

È un'osservazione superficiale dire che il cristianesimo non è la religione di un *solo* Dio personale, ma di tre persone distinte. Queste tre persone esistono senza dubbio nella dogmatica; ma anche qui la personalità dello Spirito Santo non è che un'arbitraria sentenza d'autorità, che già da sé si confuta per l'impersonalità delle qualificazioni, come ad esempio, quella che lo definisce il dono, "donum," del padre e del figlio.[6] L'origine dello Spirito Santo per *emanazione* è già un pronostico poco favorevole per la sua personalità: infatti un essere personale viene generato mediante la procreazione, non mediante una vaga emanazione ("*spiratio*"). E lo stesso Dio padre, quale rappresentante del concetto rigoroso di divinità, è un essere personale solo illusoriamente e in forza di una asserzione, ma non per le sue qualificazioni: è un concetto astratto, un essere puramente pensato. *Soltanto Cristo è una personalità concreta.* La personalità richiede una figura. La figura è la realtà della personalità. Soltanto Cristo è il Dio personale, egli solo il vero, reale Dio dei cristiani, e su ciò non si sarà mai insistito

[5] *Liber concordiae*. Com. Art. 8.

[6] Fausto Socino ha già messo in evidenza ciò in modo eccellente. Vedi la sua *Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo.* Irenopoli, 1656, c. 11.

abbastanza.[7] In lui solo si concentra la religione cristiana, l'essenza della religione in generale. Egli solo corrisponde all'anelito verso un Dio personale; egli solo è un essere adeguato alla natura del sentimento; solo in lui si concentrano tutte le gioie della fantasia e tutte le sofferenze del cuore; solo in lui il cuore e la fantasia si appagano. Cristo è l'unità di sentimento e fantasia.

In ciò il cristianesimo si distingue dalle altre religioni; in queste infatti cuore e fantasia percorrono vie diverse, nel cristianesimo invece coincidono. Qui la fantasia non vaga abbandonata a sé stessa; è guidata dal cuore; descrive un cerchio il cui centro è il sentimento. Qui la fantasia è limitata dalle esigenze del cuore, appaga solo i desideri del sentimento, e ad essi soltanto si riferisce, ossia, almeno nel complesso, ha una tendenza pratica, non piú dispersa, non piú vaga e unicamente poetica. I miracoli del cristianesimo scaturiscono dall'angoscia e dal bisogno del sentimento, non sono solo i prodotti di un'attività libera, arbitraria, scopo a sé stessa, ci trasportano direttamente sul piano della vita reale, della vita di tutti i giorni; hanno un potere irresistibile sull'uomo sentimentale perché si sono alleati alla necessità del sentimento. In breve, la potenza della fantasia è qui assieme la potenza del cuore, la fantasia non è che il cuore vittorioso, il cuore che celebra il suo trionfo. La fantasia degli orientali, dei greci, si abbandonava al godimento dello splendore e delle magnificenze di questa terra senza curarsi dell'angoscia e dei bisogni del cuore; nel cristianesimo essa abbandonò i palazzi degli dèi e scese nella dimora della povertà, dove solo il bisogno comanda, si umiliò sottomettendosi al cuore. Ma quanto piú ristretto

[7] Particolarmente interessanti a questo riguardo sono gli scritti dei cristiani ortodossi contro gli eterodossi, per esempio contro i Sociniani. Teologhi dell'epoca moderna sostengono, come è noto, che la divinità dogmatica di Cristo non è conforme alla Scrittura; pur tuttavia è innegabile che la divinità di Cristo è il fondamento caratteristico del cristianesimo, e anche se nella Scrittura non si trova già espressa *in termini precisi* come nella dogmatica, pur tuttavia la divinità di Cristo è una conseguenza necessaria della Sacra Scrittura. Un essere che è la pienezza vivente della divinità), che è onnisciente (Giov. XVI, 30) ed onnipotente (risuscita morti, opera miracoli), che è anteriore nel tempo e superiore per grado a tutte le cose ed esseri, che ha la vita in sé (anche se l'ha ricevuta) cosí come ha la vita in sé Dio padre, un simile essere non può essere che Dio. "Nella volontà Cristo è tutt'uno col padre"; ma *unità di volontà* presuppone *unità dell'essere*. "Cristo è l'inviato, il rappresentante di Dio." Ma Dio non può farsi rappresentare che da un essere divino. Comprometto me stesso se non scelgo a mio rappresentante, a mio messo, una persona in cui riconosco qualità uguali o per lo meno simili alle mie.

divenne il suo dominio, tanto maggiore si fece la sua forza. La spensierata baldanza degli dèi dell'Olimpo cadde di fronte ai bisogni del cuore; alleandosi invece con il cuore, onnipotente è divenuta la fantasia. E questa alleanza della libertà della fantasia con la necessità del cuore è Cristo. Tutte le cose sono a Cristo sottoposte; egli è il signore del mondo, e fa del mondo ciò che vuole; ma questa potenza che domina illimitatamente su tutta la natura è a sua volta sottoposta alla potenza del cuore. Cristo comanda di acquetarsi alla natura infuriata, ma solo per ascoltare il gemito del sofferente.

*Capitolo diciassettesimo*

# *La differenza fra cristianesimo e paganesimo*

Cristo è l'onnipotenza della soggettività, è il cuore che si è liberato da tutti i vincoli e le leggi della natura, il sentimento che si è concentrato unicamente in sé stesso escludendo da sé il mondo, è l'appagamento di tutti i desideri, l'ascesa al cielo della fantasia, la Pasqua di Resurrezione del cuore: *Cristo è perciò la differenza fra cristianesimo e paganesimo.*

Nel cristianesimo l'uomo si concentrò unicamente in sé stesso, si sottrasse alla concatenazione dell'universo, non si considerò piú una parte, ma un tutto a sé sufficiente, un essere assoluto, esterno e superiore al mondo. Appunto perché cessò di considerarsi un essere appartenente al mondo, perché non si sentí piú concatenato ad esso, si sentí un essere infinito — infatti il limite della soggettività è appunto il mondo, l'oggettività —, e non ebbe piú ragione alcuna di mettere in dubbio la verità e validità dei suoi desideri e sentimenti soggettivi. I pagani invece, non essendosi ritirati in sé stessi né estraniati dalla natura, sentivano la loro soggettività limitata dal concetto del mondo. Per quanto celebrassero la sublimità dell'intelligenza, della ragione, gli antichi furono cosí generosi e obbiettivi da lasciar sussistere, sia praticamente che teoreticamente, anche ciò che è altro dallo spirito, la materia, attribuendo ad essa un'esistenza eterna; i cristiani non smentirono la loro sia pratica che teoretica intolleranza: credettero di garantire la loro vita soggettiva ed eterna unicamente abolendo, come nella credenza della fine del mondo, la natura, cioè il contrapposto della soggettività.[1] Gli antichi non erano

[1] "I pagani dileggiavano i cristiani perché predicevano la fine del cielo e del firmamento, che noi morendo lasciamo cosí come l'abbiamo trovato alla nostra nascita, e promettevano invece una vita eterna a noi uomini, che come abbiamo avuto un principio cosí dovremmo anche avere una fine." Minucio Felice, *Octavius*, c. 11, paragr. 2.

imprigionati in sé stessi, ma la loro libertà era la libertà dell'indifferenza verso di sé; i cristiani si erano liberati dalla natura, ma la loro libertà non era la libertà della ragione, la vera libertà — la libertà vera è soltanto quella limitata dal concetto del mondo, dalla natura —, bensí la libertà del sentimento e della fantasia, la libertà del miracolo. Gli antichi erano a tal punto affascinati dal cosmo, che per esso persero di vista sé stessi, e la loro individualità scomparve nel tutto; i cristiani disprezzarono il mondo: che cosa è il creato di fronte al creatore? Che cosa è il sole, la luna, la terra di fronte all'anima dell'uomo? Il mondo finisce, ma l'uomo è eterno. Se per i cristiani l'uomo nulla ha in comune con la natura, e a questo riguardo si giunse all'estremo della sottigliezza, cosí da considerare un'empietà e un'offesa alla dignità umana la piú lontana comparazione dell'uomo alla bestia, i pagani invece caddero nell'eccesso opposto, abolendo la distinzione fra l'uomo e la bestia, o degradando addirittura l'uomo fra le bestie, come fece ad esempio Celso, l'avversario del cristianesimo.

I pagani non solo considerarono l'uomo in relazione all'universo, ma anche l'individuo, ossia l'uomo singolo, non fu da essi considerato che in relazione agli altri uomini, in rapporto al suo essere universale. Essi, per lo meno i filosofi, distinsero rigorosamente l'individuo dalla specie, l'individuo, come parte, dal tutto costituito dalla specie umana, e subordinarono il singolo al tutto. "Gli uomini periscono, ma l'umanità perdura," dice un filosofo pagano. "Perché piangere sulla morte di tua figlia?" scrive Sulpicio a Cicerone. "Grandi e famose città e imperi sono scomparsi, e tu ti agiti cosí per la morte di un minuscolo essere umano (*homunculus*)? Dove è la tua filosofia?" Il concetto dell'uomo quale individuo era per gli antichi un concetto mediato, dedotto attraverso il concetto della specie o essere universale dell'uomo. Anche se tenevano in alta considerazione la specie, l'intelligenza umana, insignificante rimaneva pur sempre per essi l'individuo. Il cristianesimo invece non si curò della specie, e prese in considerazione soltanto l'individuo. Il cristianesimo, non certo il cristianesimo odierno che ha accolto in sé la cultura pagana e che del cristianesimo non conserva che il nome e alcuni principî generali, è la diretta antitesi del paganesimo; solo se compreso come antitesi è compreso nella sua vera essenza, e non deformato da arbitrarie sottigliezze speculative; il cristianesimo è vero in quanto è falsa la sua antitesi, il paganesimo, ma è falso in quanto la sua antitesi è vera. Gli antichi sacrificarono

l'individuo alla specie, il cristianesimo sacrificò la specie all'individuo. Oppure: il paganesimo pensò e comprese l'individuo *soltanto* come parte a differenza del tutto, della specie, il cristianesimo invece *soltanto* in immediata, indistinguibile unità con la specie.[2]

Per il cristianesimo l'individuo è oggetto di una provvidenza diretta, cioè è direttamente oggetto dell'essere divino. I pagani credevano che una provvidenza per il singolo si attuasse soltanto attraverso la specie, la legge, l'ordinamento universale, dunque credevano solo in una provvidenza mediata, naturale, non miracolosa; ma i cristiani abolirono la mediazione, stabilirono un rapporto diretto fra sé e l'essere provvidente, onnisciente, universale; cioè identificarono *senza mediazione* l'essere singolo con l'essere universale.

Ma il concetto di divinità venne a coincidere con il concetto di umanità. Tutte le qualificazioni divine, tutte le qualificazioni che determinano la divinità di Dio, sono qualificazioni della specie umana; qualificazioni limitate nel

[2] È noto che Aristotele dice chiaramente nella sua Politica che il singolo, poiché non è sufficiente a sé stesso, è rispetto allo Stato ciò che è la parte rispetto al tutto, e che perciò lo Stato ha una naturale precedenza sulla famiglia e sull'individuo, poiché il tutto ha la precedenza sulla parte. Anche i cristiani "sacrificarono" "l'individuo" cioè il singolo, al tutto, alla specie, all'essere universale dell'uomo. Tommaso d'Aquino, uno dei piú grandi pensatori e teologi cristiani, dice che la parte istintivamente si sacrifica per la conservazione del tutto. "Ogni parte è portata per natura ad amare il tutto piú di sé stessa. Ed ogni singolo è portato per natura ad amare il bene della sua specie piú del proprio particolare bene o vantaggio. Perciò ogni essere a suo modo è portato per natura ad amare Dio, bene universale, piú che sé stesso." (*Summa theol.*, pars I, quaest. 60, art. V). Perciò i cristiani pensano a questo riguardo come gli antichi: Tommaso d'Aquino loda i romani perché anteponevano la patria a ogni cosa, e al suo interesse sacrificavano il loro interesse (*de Regim. Princip.*, l. III, c. 4). Ma nel cristianesimo tutti questi concetti e questo modo di sentire sono validi soltanto sulla terra, non nel cielo, non nella morale, non nella dogmalica, non nell'antropologia, non nella teologia. Secondo la teologia l'unico essere soprannaturale, immortale, sufficiente a sé, assoluto, divino, è l'individuo. Il pensatore pagano (Aristotele, *Etica*, l. 9, c. 9) dichiara che l'amicizia è indispensabile alla beatitudine, il pensatore cristiano Tommaso d'Aquino lo nega. "L'amicizia, egli dice, *non è necessaria* alla beatitudine, perché l'uomo ha *in Dio* la completa pienezza della sua perfezione." "Perciò anche se un'anima completamente sola avesse il godimento di Dio, sarebbe pur tuttavia beata, pur non avendo nessuna delle persone che amava" (*Prima Secundae*, quaest. 4, 8). Il pagano dunque anche nella beatitudine si riconosce singolo, si riconosce individuo, e perciò bisognoso di un altro essere simile a sé, bisognoso della sua specie; il cristiano invece non ha bisogno di alcun altro dio, perché egli come individuo nel contempo *non* è individuo, bensí specie, essere universale, perché egli ha "la completa pienezza della sua perfezione in Dio," cioè in sé stesso.

singolo, nell'individuo, ma i cui limiti cadono nell'essenza, e perfino nell'esistenza della specie, in quanto la specie stessa ha l'esistenza a lei conforme soltanto in tutti gli uomini presi assieme. Il mio sapere, la mia volontà sono limitati; ma il mio limite non è il limite di ogni altro uomo, non dico dell'umanità; ciò che per me è difficile, è facile per un altro; ciò che è impossibile, incomprensibile per un'epoca, è comprensibile e possibile per un'epoca posteriore. La mia vita è circoscritta in un tempo limitato, ma non la vita dell'umanità. La storia dell'umanità non è che un continuo superamento di limiti, limiti che per ogni determinata epoca avevano il valore di limiti dell'umanità e perciò di limiti assoluti, insormontabili. Ma sempre il futuro rivela che i supposti limiti della specie non sono che limiti degli individui. La storia delle scienze, in particolare della filosofia e della scienza naturale, fornisce gli esempi piú interessanti, e oltremodo interessante e istruttivo sarebbe scrivere una storia delle scienze unicamente da questo punto di vista, per mostrare in tutta la sua inanità la follia dell'individuo che crede di poter porre dei limiti alla specie umana. Dunque la specie non ha limiti, limitato è soltanto l'individuo.[3]

Il sentirsi limitati dà un senso di pena; l'individuo si libera da questa pena nella contemplazione dell'essere perfetto: in questa contemplazione egli possiede ciò che altrimenti gli manca. Per i cristiani null'altro è Dio se non il concetto della immediata unità di specie e individuo, dell'essere universale e dell'essere singolo. Dio è il concetto della specie considerata come individuo, il concetto o l'essenza della specie che come specie, come essere universale, come compendio di tutte le perfezioni, di tutti gli attributi purificati dai limiti, reali o supposti, dell'individuo, è nel contempo un essere singolo, individuale. "Essenza ed esistenza in Dio si identificano," ciò appunto significa che Dio è il concetto, l'essenza della specie, pensato nel contempo senza mediazione come esistenza, come essere singolo. Il concetto supremo della religione e della teologia è: Dio non ama, egli stesso è l'amore; non vive; egli è la vita, non è giusto ma è la giustizia stessa: è la specie, l'idea che, senza mediazione, si fa realtà.

[3] Naturalmente nemmeno la specie è infinita, onnisciente, onnipotente nel significato che la religione e la teologia dànno a questi termini, ma unicamente perché tutti gli attributi divini esistono soltanto nella fantasia, sono soltanto predicati, espressioni del sentimento e dell'immaginazione dell'uomo, come già abbiamo dimostrato.

Appunto perché personifica questa unità immediata di specie e individualità, perché in lui tutto ciò che è universale ed essenziale si concentra in un essere personale, Dio è un oggetto profondamente sentimentale e ricco di fascino per la fantasia; invece l'idea di umanità non risveglia il sentimento, perché l'umanità è soltanto un concetto, e se la penso come cosa reale non realizzo il concetto di umanità, ma ho solo infiniti singoli individui limitati che si affollano nella mia immaginazione. In Dio invece il sentimento trova appagamento immediato, perché qui tutto è riunito in un solo essere, tutto contemporaneamente, cioè la specie è senza mediazione esistenza, essere singolo. Dio è *l*'amore, *la* virtú, *la* bellezza, *la* sapienza, *l*'essere perfetto, universale, pur essendo *un* essere; è l'infinito perimetro della specie che si compendia in un punto unico. Ma Dio è l'essere dell'uomo: dunque i cristiani, poiché divinizzano l'uomo individuo, poiché fanno di lui l'essere assoluto, a differenza dei pagani identificano direttamente l'individuo con la specie; per essi l'individuo ha il significato di specie, l'individuo è considerato per sé stesso come l'esistenza perfetta della specie.

È particolarmente caratteristica la differenza fra cristianesimo e paganesimo nel rapporto fra l'individuo e l'intelligenza, l'intelletto, il Nous. I cristiani individualizzarono l'intelletto, i pagani ne fecero un essere universale. Per i pagani l'intelletto, l'intelligenza, era l'*essere* dell'uomo, per i cristiani non era che una parte di loro stessi, perciò per i pagani era immortale, cioè divina, soltanto l'intelligenza, la specie, per i cristiani invece l'individuo. Ne segue come ovvia conseguenza l'ulteriore diversità della filosofia pagana dalla cristiana.

La piú chiara espressione, il simbolo caratteristico di questa immediata unità di specie e individualità nel cristianesimo, è Cristo, il vero e proprio Dio dei cristiani. Cristo è l'immagine prima, il concetto vivente di umanità, il compendio di tutte le perfezioni morali e divine, è l'uomo puro, divino, senza peccato, con l'esclusione di tutto ciò che è negativo e imperfetto, è il concetto universale di uomo, ma non riguardato come la totalità della specie, dell'umanità, bensí immediatamente come *un* individuo, come *una* persona. Cristo, cioè il Cristo della religione, il Cristo cristiano, non è perciò il *centro*, bensí la *fine* della storia dell'umanità; ciò è insito nel concetto cosí come nella storia stessa. I cristiani aspettavano la fine del mondo, la fine della storia. Cristo stesso nel vangelo, a dispetto di

tutte le menzogne e di tutti i sofismi dei nostri commentatori, profetizza chiaramente e inequivocabilmente la prossima fine del mondo. La storia riposa unicamente sulla distinzione dell'individuo dalla specie. Quando cessa questa distinzione, la storia finisce, scompare il criterio, il significato della storia. Null'altro rimane all'uomo se non la contemplazione e l'approvazione di questo ideale divenuto realtà e l'impulso ad astrattamente espandersi: Dio è comparso ed è venuta la fine del mondo.

Poiché l'immediata [4] unità di specie e individuo oltrepassa i limiti della ragione e della natura, non deve sorprendere se questo individuo universale, ideale, fu proclamato un essere infinito, soprannaturale, divino. Assurdo è perciò voler dedurre dalla ragione l'immediata unità di specie e individuo; unicamente la fantasia effettua questa unità, la fantasia cui nulla è impossibile — la medesima fantasia che ha anche creato il miracolo: infatti l'individuo che come individuo sia nel contempo l'idea, la specie, l'umanità nella pienezza della sua perfezione e infinità, è il massimo dei miracoli. Assurdo è perciò anche conservare il Cristo biblico o dogmatico, e respingere i miracoli. Se mantieni il principio, come puoi negare le sue necessarie conseguenze?

Che dal cristianesimo sia completamente assente il concetto di specie, lo rivela in modo particolare la caratteristica dottrina della universale peccaminosità umana. Infatti questa dottrina si basa sulla pretesa che l'individuo non debba essere un individuo, pretesa che a sua volta si basa sul presupposto che l'individuo sia *per sé stesso* un essere perfetto, sia *per sé stesso* la completa rappresentazione o esistenza della specie. Può pensar ciò solo chi è assolutamente inconsapevole che alla perfezione dell'Io è indispensabile il Tu, che solo gli uomini nella loro totalità compiono l'uomo, che soltanto gli uomini nella loro totalità sono ciò che l'uomo deve e può essere. Tutti gli uomini sono peccatori. Lo ammetto; ma non sono tutti peccatori allo stesso modo; fra uomo e uomo vi è una grandissima, un'essenziale

[4] Di proposito ho detto l'unità "immediata," cioè fantastica, non conforme alla natura, senza sesso; infatti l'unità di specie e individuo mediata, razionale, naturale, si fonda sul sesso. Sono essere umano soltanto come uomo o come donna. O una cosa, o un'altra — o luce o tenebra, o uomo o donna —: questa è la parola creatrice della natura. Ma per il cristiano l'ideale non è l'essere umano reale, il maschio, la femmina, non è "l'uomo animale": il suo ideale umano è il castrato, è l'essere umano generico, senza sesso; infatti l'essere umano generico non è altro che l'essere umano prescindendo da uomo e da donna, di conseguenza è l'essere umano senza sesso.

differenza. Quest'uomo è menzognero,[5] quest'altro no: preferirebbe morire piuttosto che mancare alla parola data, piuttosto che mentire; un terzo ha tendenza ad ubriacarsi, un quarto è portato al piacere sessuale, ma un quinto non ha nessuna di queste tendenze, per un favore di natura o per forza di volontà. Dunque gli uomini anche nella morale si completano reciprocamente, come si completano fisicamente e intellettualmente, cosí che presi nel loro insieme sono come devono essere, rappresentano l'uomo completo.

Perciò l'aver rapporti con altre persone migliora ed eleva; involontariamente, non perché finga, l'uomo nel rapporto con altri è diverso da quando è solo. Soprattutto l'amore, cioè l'amore sessuale, opera miracoli. Uomo e donna si migliorano e si completano reciprocamente, e soltanto uomo e donna uniti assieme rappresentano la specie, l'essere umano completo.[6] Senza specie l'amore è impensabile. L'amore null'altro è che la specie consapevole di sé nell'ambito della differenziazione sessuale. Nell'amore la verità della specie non è puramente un concetto razionale, un oggetto del pensiero, ma è un oggetto dei sensi, una verità sensibile, poichè nell'amore l'uomo esprime la propria insufficienza, l'insufficienza dell'individualità per sé stessa, postula come necessità del cuore l'esistenza dell'altro, considera l'altro come facente parte essenziale del proprio essere, dichiara che solo la propria vita congiunta mediante l'amore alla vita dell'altro, è vita vera, umana, conforme al concetto di uomo, cioè di specie. Deficiente, incompleto, debole, bisognoso è l'individuo; ma forte, completo, appagato, senza bisogni, sufficiente a sé, infinito è l'amore, perché in esso la consapevolezza di sé dell'individualità diviene consapevolezza della perfezione della specie.

Ciò che si è detto dell'amore lo si può dire anche dell'amicizia, quando è vera, intima, quando è religione, come presso gli antichi. Due amici si completano; l'amicizia è sprone alla virtú, piú ancora, è essa stessa virtú, ma una

[5] Cosí per es. finzioni e menzogne sono vizi innati dei siamesi, ma essi hanno a loro volta virtú che non posseggono altri popoli, esenti da questi vizi.

[6] Per gli indiani Manu è "un uomo completo" soltanto colui che "è composto di tre persone unite: della propria moglie, di sé stesso, e del proprio figlio. Infatti uomo e donna, padre e figlio costituiscono un'unità." Anche l'Adamo terreno dell'Antico Testamento è incompleto senza la donna, desidera la donna. Ma l'Adamo cristiano e ultraterreno del Nuovo Testamento, considerato in vista della fine di questo mondo, non ha piú alcun istinto né funzione sessuale.

virtú collettiva. Solo fra virtuosi può sussistere l'amicizia, come dicevano gli antichi. Pure fra due amici non vi può essere perfetta identità, bensí devono sussistere delle diversità, poiché l'amicizia riposa su un'inclinazione a completarsi reciprocamente. L'amico riceve dall'altro ciò che egli stesso non ha. Nell'amicizia le virtú dell'uno espiano le colpe dell'altro. L'amico *discolpa* l'amico di fronte a Dio. Per quanto pieno di difetti possa essere un uomo, se ha per amici persone oneste, dimostra già per questo fatto di essere fondamentalmente buono. Anche se io stesso non posso essere perfetto, pur tuttavia almeno negli altri amo la virtú, la perfezione. Se perciò il buon Dio è in collera con me a causa dei miei peccati, delle mie debolezze e dei miei difetti, come intercessore, come mediatore fra me e lui si interpongono le virtú dei miei amici. Come sarebbe crudele ed irragionevole Dio se mi condannasse per i peccati che ho sí commesso, ma che ho anche condannato nell'amore per i miei amici che quei peccati non hanno commesso!

Ma se dunque già l'amicizia, l'amore di esseri in sé imperfetti, costituisce un tutto, almeno relativamente, completo, quanto piú i peccati e i difetti degli uomini singoli debbono scomparire nella specie, che solo nella totalità degli uomini ha la sua adeguata esistenza,[7] e che appunto perciò è soltanto un concetto razionale! Perciò il lamento sui peccati è all'ordine del giorno unicamente là dove si considera l'individuo umano nella sua individualità come un essere in sé perfetto, assoluto, che non ha bisogno degli altri individui per realizzare la specie, l'uomo completo, là dove l'esclusiva coscienza di sé dell'individuo si è sostituita alla coscienza della specie, dove l'individuo non si riconosce una parte dell'umanità, non distingue sé dalla specie, e in conseguenza di ciò considera i propri peccati, i propri limiti e debolezze, peccati universali, cioè peccati, limiti e debolezze dell'umanità stessa. Pur tuttavia l'uomo non può perdere la coscienza della specie, poiché la sua autocoscienza è essenzialmente congiunta alla coscienza dell'altro. Dove perciò l'uomo non oggettiva la specie come *specie*, la oggettiva come *Dio*. Alla mancanza del concetto di specie supplisce con il concetto di Dio, considerato come l'essere esente dai limiti e dalle deficienze che opprimono l'individuo e, a suo avviso, la specie stessa, dal momento che identifica l'individuo con la specie. Ma questo essere infinito,

[7] "Solo gli uomini *nella loro totalità*," dice Goethe — in altra opera ho già citato queste parole, ma non posso rinunciare a ripeterle — "conoscono la natura, solo gli uomini *nella loro totalità* realizzano l'umano."

libero dai limiti dell'individualità, null'altro è se non appunto la specie, la quale rivela l'infinità del suo essere realizzandosi in una pluralità infinita di differenti individui. Se tutti gli uomini fossero assolutamente uguali, senza dubbio non vi sarebbe differenza alcuna tra la specie e l'individuo. Ma allora anche l'esistenza di molti uomini non sarebbe che uno sperpero; un unico uomo sarebbe pienamente sufficiente a realizzare la specie. Tutti quanti avrebbero il loro sostituto in quell'unico uomo al quale è stato concesso il bene dell'esistenza.

*Uno* è senza dubbio l'essere dell'uomo, ma questo essere è infinito; perciò la sua esistenza reale è infinita diversità che vicendevolmente si completa per realizzare la ricchezza dell'essere. L'unità nell'essere diviene molteplicità e varietà nell'esistenza. Perciò tra me e l'altro ha luogo una differenza essenziale, qualitativa; l'altro, anche se è uno solo, rappresenta la specie, supplisce al mio bisogno di *molti* altri, ha per me significato universale, è il rappresentante dell'umanità e parla a me, pure essendo un singolo, il suo nome, perciò con l'altro ho davanti a me la vita della collettività, la vita umana, anche se impersonata in un *unico* essere. L'altro è il mio Tu — benché il rapporto sia reciproco —, è l'Io altro da me, l'uomo a me oggettivo, il mio intimo manifesto, l'occhio che vede sé stesso. Soltanto nell'altro ho la coscienza dell'umanità; soltanto attraverso l'altro vengo a conoscere, sento di essere uomo; nell'amore per lui comprendo che egli mi è necessario e che io sono a lui necessario, che entrambi non possiamo essere l'uno senza l'altro, che solo la collettività compie l'umanità. Cosí pure nel campo morale sussiste fra l'Io e il Tu una differenza critica, qualitativa. L'altro è la mia coscienza oggettiva: mi rimprovera i miei difetti, anche se non li biasima a parole: è la personificazione della vergogna delle mie colpe. La coscienza della legge morale, di ciò che è giusto, di ciò che è conveniente, della verità stessa, è esclusivamente connessa alla coscienza dell'altro. Una cosa è vera in quanto l'altro concorda con me; la concordanza è il primo contrassegno della verità. Ma ciò può essere solo perché la specie è la norma suprema della verità. Ciò che io penso secondo la misura esclusiva della mia individualità, misura non comune all'altro, può essere pensato diversamente, è un'opinione accidentale, puramente soggettiva. Ma quando penso secondo la norma della specie penso cosí come l'uomo in generale può pensare, e di conseguenza come il singolo deve pensare se vuole pensare in modo normale, legittimo,

ossia vero. È vero ciò che contraddice. La verità non ha altra legge. Ma rispetto a me l'altro è il rappresentante della specie, il rappresentante degli altri nella loro pluralità, anzi il *suo* giudizio può aver per me maggiore valore del giudizio di una moltitudine infinita. "Che il falso profeta abbia tanti discepoli quanti sono i granelli di sabbia sulla spiaggia del mare — la sabbia è sabbia, mia sia la perla, tu, o mio saggio amico!" Perciò l'assenso dell'altro è per me il contrassegno della legittimità, dell'universalità, della verità dei miei pensieri. Non posso prescindere da me a tal segno da potermi giudicare in modo perfettamente libero e disinteressato; ma il giudizio dell'altro è imparziale; attraverso di lui correggo, completo, ampio il mio giudizio, il mio gusto, il mio sapere. Concludendo: fra gli uomini sussiste una differenza critica, qualitativa. Ma il cristianesimo abolisce questa differenza qualitativa, mette tutti gli uomini in un mazzo, li considera tutti come un unico e medesimo individuo, perché non distingue la specie dall'individuo: perciò un unico e medesimo rimedio per tutti gli uomini senza distinzione, in tutti un unico e medesimo male ereditario e fondamentale.

Appunto in conseguenza del fatto di aver ignorato, per eccessiva soggettività, la specie, che è la sola redenzione, giustificazione, riconciliazione, e risanamento dei peccati e delle deficienze degli individui, il cristianesimo, per superare il peccato, ebbe bisogno di un particolare aiuto soprannaturale, che a sua volta fu soltanto personale e soggettivo. Se io da solo sono la specie, se all'infuori di me non esistono altri uomini, da me qualitativamente differenti, ossia se fra me e l'altro non vi è diversità alcuna, se siamo tutti perfettamente uguali, se i miei peccati non vengono neutralizzati e compensati dalle opposte buone qualità di altri uomini, certamente allora il mio peccato è un'ignominia che grida vendetta al cospetto di Dio, è un obbrobrio che muove a sdegno, e che può venir cancellato solo mediante un aiuto non comune, sovrumano, miracoloso. Ma per buona sorte vi è una *redenzione* naturale. L'essere umano altro da me è in sé e per sé il mediatore tra me e l'idea sacra della specie. "L'uomo è Dio per l'uomo." Il mio peccato è respinto nel suo limite, è ricacciato nel suo nulla già soltanto per il fatto che è puramente mio, e che in conseguenza di ciò non è anche il peccato dell'altro.

*Capitolo diciottesimo*

# *Il significato cristiano del celibato volontario e del monachesimo*

Il concetto di specie scomparve con il cristianesimo e con esso il significato della vita di specie. È questa una nuova conferma di ciò che già abbiamo asserito osservando che il cristianesimo non ha in sé il principio della cultura. Quando l'uomo identifica direttamente la specie con l'individuo, e pone questa identità come essere sommo, come Dio, quando dunque l'idea di umanità gli si oggettiva unicamente come l'idea della divinità, scompare l'esigenza della cultura; l'uomo ha in sé ogni cosa, ha ogni cosa nel suo Dio. Di conseguenza non sente piú il bisogno di completarsi attraverso l'altro uomo che rappresenta per lui la specie, attraverso la contemplazione del mondo in generale — e unicamente da questo bisogno si determina l'impulso alla cultura. Da sé solo, l'uomo raggiunge il suo scopo; lo raggiunge in Dio, Dio stesso è questa meta raggiunta, questo scopo supremo dell'umanità realizzato. Dio è l'unico bisogno del cristiano; perciò gli altri uomini, la specie umana, il mondo, non rappresentano per lui una necessità, l'*intrinseco* bisogno degli altri non esiste. Dio rappresenta per me appunto la specie, l'uomo altro da me; anzi soltanto nell'allontanamento dal mondo, nell'isolamento, sento veramente il bisogno di Dio, sento viva la sua presenza, sento ciò che Dio è, e ciò che può essere per me. È sí vero che il religioso ha anche bisogno della comunità, della preghiera comune, ma il bisogno degli altri rimane pur sempre qualche cosa di molto secondario. La salvezza dell'anima è la cosa principale, il concetto fondamentale del cristianesimo, e questa salvezza è solo in Dio, solo nella concentrazione in Lui. Si richiede anche l'attività per gli altri, è una condizione per raggiungere la salute eterna, ma il fondamento della salute eterna è Dio, il rapporto immediato con Dio. E la stessa attività per gli altri ha unicamente un significato religioso, ha Dio come unico scopo e fondamento, è essen-

zialmente solo un'attività per Dio: esaltazione del suo nome, diffusione della sua gloria. Ma Dio è la soggettività assoluta, la soggettività avulsa dal mondo, ultraterrena, sciolta dalla materia, astratta dalla vita di specie e per ciò dal sesso. Il distacco dal mondo, dalla materia, dalla vita di specie è perciò la meta essenziale del cristiano.[1] E questa meta ebbe la sua realizzazione *concreta* nella vita monastica.

È un'impostura considerare il monachesimo unicamente come un derivato dall'oriente. Se cosí fosse, si dovrebbe almeno essere tanto onesti da far risalire non al cristianesimo, bensí allo spirito e alla natura dell'Occidente la tendenza della cristianità opposta al monachesimo. Ma come si spiega allora l'entusiasmo per la vita monastica dei paesi d'Occidente? No, il monachesimo va considerato come una derivazione diretta del cristianesimo stesso: fu una conseguenza necessaria della fede in quella vita eterna che il cristianesimo promise all'umanità. Dove la vita eterna è una verità, la vita terrena è una menzogna; dove la fantasia è tutto, la realtà è nulla. Per chi crede in una vita celeste eterna, questa vita perde tutto il suo valore. O meglio ha già perso il suo valore: la fede in una vita *celeste* è appunto la fede nella insussistenza e futilità di *questa* vita. Non posso rappresentarmi l'al di là senza *anelarvi*, senza guardare con compassione o con disprezzo a questa miserevole vita. La vita eterna non può essere un oggetto, un articolo di *fede*, senza essere nel contempo una legge *morale*: se la mia vita deve concordare con la mia fede, questa deve determinare il mio modo di agire[2]; *non mi è quindi consentito* attaccarmi alle cose passeggere di questa terra. *Non mi è consentito*, ma nemmeno lo *desidero*; infatti, che cosa sono tutte le cose di quaggiú di fronte alla magnificenza della vita eterna?[3]

[1] "Per Dio la vita non è questa vita naturale, la quale è soggetta alla corruttibilità... Non dovremmo allora anelare alle cose future ed essere nemici a tutte queste temporanee?... Perciò noi dovremmo tranquillamente disprezzare questa vita e questo mondo, ed anelare con tutto il cuore e intensamente desiderare la gloria futura e la magnificenza della vita eterna." LUTERO (I, pp. 466, 467).

[2] "Lo spirito deve essere rivolto là dove andrà un giorno." (*Meditat. sacrae Joh. Gerhardi*, med. 46).

[3] "Chi ama le cose celesti non prova gusto in quelle terrene. Chi anela la vita eterna, ha disgusto di ciò che è perituro." BERNARDO (*Epist. ex persona Heliae monachi ad Parentes*). "Nulla in questa vita ci sta tanto a cuore quanto il lasciarla il piú presto possibile." TERTULLIANO (*Apol. ad. Gentes.*, c. 41). Perciò gli antichi cristiani non festeggiavano come i cristiani d'oggi il giorno *della nascita*, bensì il giorno *della morte*. (Vedi le

La natura di *quella* vita dipende senza dubbio dalla natura, dalla moralità di *questa* vita, ma la moralità stessa è determinata dalla fede nella vita eterna. E questa moralità richiesta dalla vita eterna si risolve nel distacco dal mondo, nella negazione di questa vita. Ma la prova sensibile di questo distacco spirituale dal mondo è la vita monastica. Ogni dottrina deve finire col manifestarsi in modo esteriore e sensibile.[4] La vita monastica, l'ascetismo in genere, è il modo di avverare quaggiú la vita celeste. Se la mia anima appartiene al cielo, perché dovrebbe, anzi come potrebbe il mio corpo appartenere alla terra? L'anima vivifica il corpo. Ma se l'anima è in cielo, il corpo è abbandonato, morto: esso è dunque ciò che lega l'anima al mondo. La morte, il distacco dell'anima dal corpo, da questo corpo almeno grossolanamente materiale e soggetto al peccato, è l'ingresso nel cielo. Ma se la morte è la condizione necessaria per la beatitudine, la perfezione morale, la mortificazione, la macerazione sono necessariamente l'unica legge etica. La morte *spirituale* è l'anticipazione necessaria della morte *naturale*: necessaria, poiché sarebbe la massima delle immoralità guadagnarsi il cielo con la morte corporale, che non è certo un atto morale, bensí naturale, comune all'uomo e alle bestie. Perciò la morte deve assurgere a un *atto morale*, a un atto *determinato dalla nostra volontà.* "Tutti i giorni io muoio," dice l'apostolo,[5] e S. Antonio, il fondatore del monachesimo, fece di questo detto il programma della propria vita.

Ma il cristianesimo, si obbietta, ha voluto solo un distacco spirituale dalle cose di questo mondo. Certamente; ma che cos'è il distacco spirituale che non si tramuta in azione, che non si realizza in forma sensibile? Oppure credi che dipenda solo da te, dalla tua volontà, dalla tua intenzione l'essere libero da qualche cosa? Oh, allora ti inganni volutamente, o non hai mai vissuto un vero atto di liberazione! Fintanto che tu sei in uno stato, in una professione, in una

osservazioni a *Minucio Felice e rec. Gronovii.* Lugd. Bat., 1719, p. 332). "Perciò si dovrebbe piuttosto consigliare a un cristiano di sopportare pazientemente le malattie, anzi di desiderare *che la morte giunga; quanto prima, tanto meglio.* Infatti, come dice Cipriano, *nulla è piú giovevole a un cristiano che il morir presto.* Ma noi preferiamo dare ascolto al pagano Giovenale che invece dice: "*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.*" LUTERO (IV, p. 15).

[4] "È perfetto colui che è staccato dal mondo nello spirito e *nella carne.*" *De modo bene vivendi ad sororem*, serm. VIII. (Dagli scritti apocrifi di Bernardo).

[5] *Lettera prima ai Corinti*, 15, 31.

situazione, inconsciamente tu sei da questa *determinato*. La tua volontà, le tue convinzioni ti possono liberare soltanto dai limiti e dagli influssi che tu sai derivanti dalla situazione in cui ti trovi, ma non da quelli nascosti, di cui non sei tu stesso cosciente. Perciò non ci sentiamo tranquilli, il nostro cuore rimane oppresso, fintanto che non ci stacchiamo anche materialmente da ciò che interiormente abbiamo abbandonato. La libertà spirituale non è vera se non è anche libertà materiale, sensibile. Un uomo che spiritualmente si è davvero staccato dalle ricchezze di questa terra, le getta subito dalla finestra per liberare completamente da esse il suo cuore. Ciò che piú non *desidero* avere, mi è *di peso* se ciononostante continuo a possederlo; infatti è un possesso *in contraddizione* con i miei sentimenti. E allora facciamola finita! Che la mano non tenga stretto ciò che il cuore ha abbandonato. Solo l'inclinazione del cuore è la forza che tiene il pugno chiuso, solo il cuore consacra il possesso. Chi vuol avere la moglie cosí come se non l'avesse, fa meglio a non prendersi moglie alcuna. Possedere una cosa cosí come se non la si possedesse, senza avere il *sentimento* del possesso, significa in realtà non possedere. Perciò chi dice: bisogna possedere una cosa cosí come se non si possedesse, questi in modo gentile e riguardoso dice: non bisogna possedere cosa alcuna. Ciò ch'io permetto che si stacchi dal mio cuore, non è piú *mio*, io l'ho proscritto. Non appena udí le parole: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai e dallo ai poveri, cosí avrai un tesoro nel cielo; vieni e seguimi,» S. Antonio prese la risoluzione di rinunciare al mondo. S. Antonio diede l'unica interpretazione giusta di questa frase. Egli andò, vendette le sue ricchezze e le dette ai poveri. Soltanto in questo modo rese *vero* il distacco del suo spirito dai tesori di questa terra.[6]

Un distacco cosí inteso contraddice certamente il cristianesimo odierno, secondo il quale il Signore vuole soltanto un distacco *spirituale*, cioè un distacco che non richiede alcun *sacrificio*, alcuna *forza di volontà*, un distacco *illusorio*, un distacco basato nell'ingannar sé stessi: il distacco dai beni di questa terra mentre si possiedono e si godono questi beni. Perciò disse anche il Signore: «Il mio giogo è

[6] Naturalmente il cristianesimo aveva questa forza soltanto quando, come scrive Gerolamo a Demetriade, il sangue del Signore nostro era ancora caldo e la fede ancora una fiamma ardente. Vedi a questo proposito anche G. ARNOLD: *Von der ersten Christen Genügsamkeit und Verschmähung alles Eigennutzes*. (v. IV, c. 12, par. 7-16).

dolce e leggero." Come sarebbe crudele e assurdo il cristianesimo se esigesse che gli uomini sacrificassero i beni di questa terra! Allora il cristianesimo non sarebbe assolutamente adatto a questo mondo. Ma lungi da ciò! Il cristianesimo è quanto mai pratico e conosce bene il mondo; affida alla morte naturale l'incarico di liberarci dai beni e dai piaceri di questa terra; la mortificazione dei monaci è un suicidio non conforme allo spirito del cristianesimo, e all'attività umana spetta procacciare e godere i beni terreni. I perfetti cristiani non dubitano della verità della vita eterna, Dio ne guardi! In ciò anche oggi si trovan d'accordo con i monaci dell'antichità, ma la aspettano senza impazienza, abbandonandosi alla volontà di Dio, cioè alla volontà dell'egoismo, dell'avidità di godere i piaceri di questo mondo! [7] Ma io ritraggo lo sguardo con disgusto e con disprezzo dal cristianesimo odierno in cui la sposa di Cristo di buon grado si è data alla poligamia, e che nel contempo — o ignominiosa ipocrisia! — giura sull'eterna, universalmente valida, incontestabile, santa verità della parola di Dio; e con sacro rispetto ritorno alla verità disconosciuta della casta cella conventuale, dove l'anima consacrata al cielo non amoreggiava ancora con un corpo terreno a lei estraneo!

La vita ultraterrena, soprannaturale, è essenzialmente anche una vita senza matrimonio. Il celibato — naturalmente non come legge — riposa dunque parimenti nella piú intima essenza del cristianesimo; già a sufficienza lo esprime la nascita soprannaturale del Salvatore. In questa credenza i cristiani consacrarono l'intatta verginità quale principio apportatore di salvezza, quale principio del mondo nuovo, del mondo cristiano. Non mi si venga a citare passi della Sacra Scrittura quali: "Moltiplicatevi!" oppure: "Ciò che Dio ha unito l'uomo non può disgiungere," credendo con essi di sanzionare il matrimonio! Il primo passo, come già hanno osservato Tertulliano e Gerolamo, si riferisce solo alla terra priva di uomini ma non alla terra già popolata, si riferisce solo al periodo iniziale della storia del mondo, non al suo periodo finale, incominciato con la diretta

[7] Quanto diversi gli *antichi* cristiani! "È difficile, anzi impossibile, godere i beni di questa terra ed anche quelli futuri." GEROLAMO (*Epist. Juliano*). "Pretendi troppo, caro fratello, se qui vuoi godere questo mondo, e là regnare con Cristo." GEROLAMO (*Epist. ad Heliodorum*). "*Voi volete avere Dio e assieme le creature e ciò è impossibile. Godimento di Dio e godimento delle creature non possono stare assieme.*" TAULER (ed. cit., p. 334). Ma quelli erano cristiani astratti, e noi ora viviamo nell'epoca del compromesso!

apparizione di Dio sulla terra. E anche il secondo passo si riferisce solo al matrimonio come istituzione dell'Antico Testamento. Furono gli ebrei a chiedere se un uomo avesse il diritto di separarsi dalla propria moglie; le parole sopra citate sono la risposta piú opportuna a questa domanda: una volta che si abbia contratto il matrimonio si deve considerarlo sacro; il guardare un'altra donna è già adulterio. Il matrimonio è già in sé e per sé un indulgere alla debolezza, o meglio alla forza della sensualità, perciò un male che si deve per quanto è possibile circoscrivere. L'indissolubilità del matrimonio è un limbo, un'aureola che esprime esattamente il contrario di quel che, tratti in inganno o accecati da tanta luce, si suppone di trovarvi. In sé, cioè nello spirito del perfetto cristianesimo, il matrimonio è un peccato,[8] certo una debolezza, che ti viene concessa e perdonata soltanto a condizione che tu ti limiti a un'unica — rifletti bene a ciò! — a un'unica donna. In breve il matrimonio è santo soltanto nell'Antico Testamento, ma non lo è piú nel Nuovo: il Nuovo Testamento conosce un piú alto principio soprannaturale, il mistero dell'intatta verginità.[9] «I figli di questo secolo prendono moglie e si maritano, ma coloro che saranno giudicati degni di raggiungere l'altro mondo e la resurrezione dei morti né prenderanno moglie né si mariteranno. D'ora innanzi infatti non potranno piú morire, essedo simili agli angeli e figli di Dio, giacché son figli della resurrezione.»[10] Dunque nel cielo non vi è matrimonio; il principio dell'amore sessuale è escluso dal cielo come cosa terrena e profana. Ma la vita celeste è la vita *vera*, perfetta, eterna del cristiano. Perché dunque io, che sono destinato al cielo, devo contrarre un legame che la vita a cui veramente sono destinato esclude? Perché io che, per mia natura, virtualmente sono un essere celeste, non dovrò realizzare già sulla terra questa mia possibilità?[11] Escludendo il matrimonio

[8] "Non voler esser perfetti significa peccare." GEROLAMO (*Epist. ad Heliodorum de laude vitae solit.*). Faccio anche notare che i passi sopra citati della Bibbia sul matrimonio sono stati da me interpretati nel significato che ad essi ha attribuito la storia del cristianesimo.

[9] "Lo stato di matrimonio non è alcunché di nuovo né di singolare; seguendo la ragione anche i pagani lo riguardarono come una cosa buona e lo elogiarono." LUTERO (II, p. 337 a.).

[10] LUCA, Vangelo, 20, 34-36.

[11] "Coloro che vogliono venir accolti nel paradiso, devono rinunciare a tutto ciò che dal paradiso è escluso." TERTULLIANO (*De exhort. cast.*, c. 13). "Rimaner celibi significa imitare gli angeli." GIOVANNI DAMASCENO (*Orthod. fidei*, l. IV, c. 25).

dal *cielo* che è l'oggetto essenziale della mia fede, della mia speranza e del mio amore, lo escludo anche dal mio *spirito* e dal mio *cuore*. Come può esservi ancora posto per una donna terrena nel mio cuore tutto preso dal cielo? Come posso dividere il mio cuore fra Dio e le creature? [12] L'amore del cristiano per Dio non è un amore astratto o concettuale come l'amore per la verità, per la giustizia, per la scienza; è l'amore per un Dio soggettivo, personale, dunque è pur esso un amore soggettivo, personale. Un attributo essenziale di quest'amore è di essere un amore esclusivo, geloso, poiché il suo oggetto è un essere personale e nel contempo l'essere sommo, che non tollera d'essere comparato ad alcun altro. "Attieniti a Gesú (ma Gesú Cristo è il Dio del cristiano) in vita ed in morte; abbandonati alla fiducia in lui: egli solo può soccorrerti quando ogni cosa ti verrà a mancare. Il tuo amante è di tale indole che non ammette compagnia; ma vuol possedere egli solo il tuo cuore, egli solo dominare nella tua anima e sedervi come un re sul proprio trono." "Che cosa ti può dare il mondo senza Gesú? Esser senza Cristo è tormento d'inferno, ed esser con Cristo è dolcezza di paradiso." "Senza amico non puoi viver contento, ma se Cristo non ti sarà amico sopra tutti gli amici, la tua tristezza e desolazione sarà infinita." "Ama tutti per amor di Gesú, ma Gesú per sé medesimo. Gesú Cristo solo è degno d'esser amato." "Dio mio, amor mio (mio cuore): Tu sei tutto mio ed io son tutto tuo." "L'amore... sempre confida e spera in Dio anche nel tempo dell'aridità; perché non si vive nell'amore senza dolore..." "Per amore dell'amato l'amante deve trovar piacere in ogni cosa, anche in ciò che è duro e amaro." "Mio Dio e mio tutto... Quando tu sei *presente* tutto mi è dolce, quando tu sei *assente* tutto mi disgusta... Senza di te nulla mi può dar gioia." "Oh quando verrà finalmente quell'ora beata e anelata, in cui tu mi sazierai con la tua presenza e tutto sarai per me in tutte le cose? Finché ciò non mi sarà concesso, la mia gioia non sarà completa." "Quando mai ho avuto bene senza di te? O quando mai ho avuto male finché tu sei presente? Preferisco esser povero per amor tuo che ricco senza di te. Preferisco pellegrinare con te su questa terra, che senza di te possedere il cielo. Dove tu sei, ivi è il cielo; dove tu non

[12] "Chi non è sposato si occupa unicamente di Dio e ha *un unico* pensiero; ma chi è sposato vive in parte con Dio e in parte con le creature." CLEMENTE D'ALESS. (*Paedag.*, l. II, c. 10). "Chi ha scelto una vita solitaria, pensa solo a cose divine." THEODORET. (*Haeretic. Fabul.* l. V, 24).

sei, ivi è la morte e l'inferno. Tu solo sei l'oggetto di ogni mio desiderio.» «Tu non puoi servire Dio e nel contempo trovar diletto nelle cose transitorie: bisogna che ti allontani da tutti i conoscenti e gli amici e che tu abbia lo spirito libero da ogni gioia terrena. Secondo l'ammonimento dell'apostolo Pietro, i fedeli di Cristo devono considerarsi soltanto forestieri e pellegrini in questo mondo.» [13] L'amore per Dio come essere personale è dunque un *amore reale, ben definito, personale, esclusivo.* Come posso dunque amare Dio, dico Dio, e nel contempo una donna terrena? Facendo ciò non metto sullo stesso piano la donna e Dio? No, per un'anima che *veramente* ama Dio l'amore per la donna è impossibile, è un adulterio. «Chi ha una donna,» dice l'apostolo Paolo, «pensa a ciò che spetta alla donna, chi non ne ha alcuna pensa unicamente a ciò che spetta al Signore. Chi è sposato si preoccupa di piacere alla donna, chi non è sposato di piacere a Dio.»

Come nel vero cristiano è assente il bisogno della cultura, perché cosa terrena, contraria al sentimento del suo cuore, cosí pure è assente in lui il bisogno dell'amore (naturale). Dio supplisce per lui alla mancanza, al bisogno della cultura, Dio parimenti supplisce alla mancanza, al bisogno dell'amore, della donna, della famiglia. Il cristiano identifica senza mediazione l'individuo e la specie: perciò si spoglia del sesso, come di un accessorio accidentale e molesto.[14] Soltanto uomo e donna assieme compiono l'essere umano completo, uomo e donna assieme costituiscono l'esistenza della specie: infatti il loro congiungimento è l'origine della pluralità, l'origine di altri uomini. Perciò l'uomo che non rinnega la sua mascolinità, che si sente uomo e riconosce questo sentimento per un sentimento naturale e legittimo, si sa e si sente una *parte* a cui è necessaria un'altra parte per produrre l'intero, l'umanità vera. Il cristiano invece nella sua illimitata e soprannaturale soggettività, concepisce sé come un essere *per sé stesso* completo. Ma l'istinto sessuale è in contrasto con questa

[13] TOMMASO DA KEMPIS (*De imit.*, lib. II, c. 7, c. 8; lib. III, c. 5, c. 34, c. 53, c. 59). "Oh quanto è beata la Vergine, nel cui cuore non alberga altro amore che quello per Cristo." GEROLAMO (*Demetriadi, virgini Deo consecratae*). Ma senza dubbio, anche questo è un amore molto astratto, e non piace piú nell'epoca in cui si conciliano tutte le antitesi, in cui Cristo e il diavolo sono un cuore e un'anima sola. Quanto è amara la verità!

[14] "Vi è differenza fra la Vergine e la donna. Guarda come è felice colei che ha perso perfino il *nome* che distingue il suo sesso. La Vergine non è chiamata neppur piú donna." GEROLAMO (*Adv. Helvidium de perpet. virg.*, t. II, p. 14, Erasmus).

concezione, contraddice il suo ideale, il suo sommo essere; il cristiano doveva perciò reprimere questo istinto.

Anche il cristiano sentiva indubbiamente il bisogno dell'amore sessuale, ma lo sentiva soltanto come un bisogno in contraddizione alla sua vocazione celeste, come un bisogno puramente naturale — naturale, nel significato basso e spregevole che questa parola ha nel cristianesimo —, non come un bisogno intimo, morale, non come un bisogno, se cosí mi posso esprimere, metafisico, cioè essenziale, come appunto non lo può non sentire l'uomo che non si sia spogliato del sesso, ma che anzi lo consideri inscindibile dal suo essere. Perciò il matrimonio nel cristianesimo non è santo, o lo è soltanto apparentemente, illusoriamente; infatti il principio naturale del matrimonio, l'amore sessuale — per quanto il matrimonio borghese contraddica infinite volte questo principio —, è nel cristianesimo cosa profana, bandita dal cielo.[15]

Ma ciò che l'uomo esclude dal *cielo*, lo esclude dal suo *vero* essere. Il cielo è lo scrigno in cui sono racchiusi tutti i suoi beni. Non devi credere all'ordinamento che l'uomo attua su questa terra, a ciò che egli qui permette e sanziona: qui egli deve adattarsi; qui è ostacolato da molte cose che non sono conformi al suo sistema; qui egli sfugge il tuo sguardo poiché si trova fra esseri a lui estranei che lo intimidiscono. Ma osservalo quando si toglie la maschera dell'incognito e si mostra nella sua vera dignità, nel suo stato divino. In cielo egli parla come pensa: là riesci a conoscere quali siano le sue *vere opinioni*. Dove è il suo cielo, è anche il suo cuore: il cielo è il suo cuore manifesto. Il cielo è il suo concetto di ciò che è vero, buono, valido, di ciò che *deve* essere; la terra il concetto di ciò che non è vero, di ciò che non è valido, di ciò che *non deve* essere.

[15] Si può esprimere ciò anche cosí: il matrimonio nel cristianesimo ha un significato puramente *morale*, ma nessun significato *religioso*, nessun principio, nessun simbolo religioso; non cosí per i greci, dove "Giove e Giunone erano il grande archetipo di ogni connubio" (CREUZER, *Symb.*); per i Parsi la procreazione come "accrescimento della specie umana e diminuzione del regno d'Arimane" è un dovere e un atto *religioso* (Zend-Avesta), e per gli Indiani il figlio è la *reincarnazione* del padre. "Quando il marito avvicina la moglie, egli stesso *nasce per la seconda volta*, ed essa attraverso lui diviene madre." (FR. SCHLEGEL). Presso gli Indiani nessun reincarnato può divenire Sanyassi, cioè un eremita assorto in Dio, se prima non ha pagato tre debiti, fra cui quello di generare legittimamente un figlio. Presso i cristiani invece, almeno i cattolici, era un vero gaudio se fidanzati, o anche sposi — posto che ciò avvenisse di comune accordo — rinunciando allo stato coniugale, sacrificavano l'amore coniugale all'amore divino.

Il cristiano bandisce dal cielo la vita coniugale; là la specie finisce, là vi sono solo individui puri senza sesso, «spiriti,» là regna la soggettività assoluta: dunque il cristiano bandisce dalla sua vera vita la vita della specie; nega il principio del matrimonio come peccaminoso e riprovevole; infatti la vita senza peccato, la vera vita, è la vita eterna.[16]

[16] Poiché la coscienza religiosa torna da ultimo a porre ciò che da principio abolisce, la vita dell'al di là finisce per essere la reintegrazione di questa vita, e di conseguenza il sesso deve in essa venire reintegrato. "Saranno simili agli angeli, dunque non cesseranno d'essere uomini, di modo che l'apostolo rimane apostolo e Maria Maria." GEROLAMO (*Ad Theodoram viduam*). Ma come il corpo dell'al di là è un corpo incorporeo, apparente, cosí necessariamente anche il sesso è là un sesso privo di sesso, un sesso soltanto apparente.

*Capitolo diciannovesimo*

# *Il cielo cristiano ossia l'immortalità personale*

La rinuncia al matrimonio, l'ascetismo in genere, è la diretta via all'eterna beatitudine: il regno dei cieli non è infatti che la vita soprannaturale, libera dalla specie, senza sesso, soggettiva in modo assoluto. La fede dell'immortalità personale ha alla sua base il convincimento che la differenziazione sessuale sia soltanto un accidente esteriore della individualità, che l'individuo sia *in sé* un essere senza sesso, per sé stesso completo, un essere *assoluto*. Ma chi non appartiene a sesso alcuno, non appartiene a specie alcuna — il sesso è il cordone ombelicale che indissolubilmente congiunge l'individualità alla specie —, e chi non appartiene ad alcuna specie appartiene unicamente a sé stesso, è senz'altro un essere a sé sufficiente, divino, assoluto. Soltanto se si abbandona la coscienza della specie, il regno dei cieli diviene una certezza. Chi vive nella coscienza della specie e, per conseguenza, della sua verità, vive anche nella coscienza della serietà del sesso. Non lo considera un inciampo che casualmente si trova sulla sua strada, ma un elemento organico costitutivo del suo essere. Si sa *uomo*, ma nella caratterizzazione del sesso, che penetra fin nelle midolla del suo essere fisico, e determina anche la sua piú intima individualità, la natura essenziale del suo pensiero, della sua volontà, del suo modo di sentire. Perciò chi vive nella coscienza della specie, chi pone a base del sentimento e dell'immaginazione la vita e l'uomo nella loro realtà, non può rappresentarsi una vita che escluda la vita di specie e con essa la sessualità; l'individuo senza sesso, il puro spirito, lo considera una graziosa creazione della fantasia.

L'uomo non può dunque far astrazione dal sesso, ma non può neppure far astrazione dalle proprie caratteristiche morali o spirituali, intimamente connesse alla peculiare natura del suo fisico. Essendo cosciente del tutto, della

specie, concepisce sé stesso come una parte, la quale è ciò che è unicamente per la peculiarità che la fa essere una parte del tutto, o un tutto relativo. Ognuno giustamente considera la propria occupazione, il proprio stato, la propria arte come la piú alta; infatti lo spirito dell'uomo non è che il modo in cui essenzialmente l'uomo esplica la propria attività. Chi si distingue per capacità nel proprio stato, nella propria arte, chi si è consacrato anima e corpo alla propria professione, si figura anche la propria professione come la piú alta, la piú bella. Come potrebbe rinnegare nel suo spirito, degradare nel suo pensiero, ciò che celebra con la sua azione, ciò a cui dedica con gioia le sue energie? Come posso dedicare il mio tempo, le mie forze a ciò che valuto poca cosa? Se vi son costretto, la mia attività non può essere felice, poiché sono in disaccordo con me stesso. Lavorare è servire. Ma come posso servire, sottomettermi a un oggetto, se non lo tengo in alto conto? In breve, le occupazioni determinano il giudizio, la mentalità, il carattere di un uomo. E quanto piú elevata è la natura di un'occupazione, tanto piú l'uomo si identifica con essa. Ciò che l'uomo erige a scopo essenziale della sua vita, ciò egli proclama la sua anima; infatti è il suo principio motore. Ma per gli scopi che si prefigge, per l'attività con cui li realizza, l'uomo è qualche cosa *per sé* e nel contempo qualche cosa *per gli altri*, per la totalità, per la specie. Perciò chi è cosciente della specie come di una verità considera questo suo essere per gli altri, cioè la sua esistenza pubblica, utile alla comunità, come l'esistenza che si identifica con l'esistenza del suo proprio essere, come la sua esistenza immortale. Con tutta l'anima, con tutto il cuore vive per l'umanità. Come potrebbe avere ancora in serbo un'esistenza particolare tutta per sé, come potrebbe staccarsi dall'umanità, rinnegare nella sua morte ciò che ha affermato nella sua vita?

La beatitudine eterna, ossia l'immortalità personale — noi qui non facciamo distinzione — è una dottrina caratteristica del cristianesimo. Senza dubbio parzialmente già la troviamo nei filosofi pagani, ma in essi ha puramente il significato di una *fantasia*, non essendo connessa alle fondamentali concezioni della loro filosofia. Si osservi, ad esempio, come gli stoici si contraddicono su questo soggetto! Soltanto dal cristianesimo l'immortalità personale ricevette il fondamento che la rese una verità di per sé evidente e necessaria. I filosofi dell'antichità si trovavano sempre di fronte l'ostacolo della loro concezione del mondo

della natura, della specie, distinguevano il principio vitale dal soggetto vivente, l'anima, lo spirito, da loro stessi; il cristianesimo invece abolí la distinzione fra l'anima e la persona, fra la specie e l'individuo, e pose perciò senza mediazione nell'individuo ciò che spetta soltanto alla totalità della specie. Ma l'unità immediata di specie e individuo è appunto il supremo principio, il Dio del cristianesimo — per cui l'individuo ha il valore dell'essere assoluto — e la conseguenza necessaria di questo principio è appunto l'immortalità personale. O meglio: la fede nell'immortalità personale si identifica in modo assoluto con la fede nel Dio personale, cioè: la fede nell'immortalità personale, e Dio cosí come lo oggettiva il cristiano esprimono il medesimo concetto, il concetto della personalità assoluta, illimitata. La personalità illimitata è Dio, ma anche la personalità divenuta immortale null'altro è che la personalità illimitata, la personalità libera da tutti i gravami e i limiti terreni, con la sola differenza che Dio è il regno dei cieli *immateriale*, e il regno dei cieli è Dio *sensibile*, che in Dio viene pensato ciò che nel cielo diviene oggetto della fantasia. Dio è il regno dei cieli in potenza, il regno dei cieli è Dio in atto. Finché siamo su questa terra Dio è il regno dei cieli, in futuro il regno dei cieli è Dio. Dio è la garanzia, la presenza ed esistenza, ma ancora in astratto, della vita futura, l'anticipazione e il compendio del regno dei cieli. Dio è il nostro essere futuro, ma ancora distinto da noi in quanto noi per il momento viviamo in questo mondo e con questo corpo, è l'oggettivazione ideale del nostro essere; Dio è il concetto di specie che avrà la sua realtà e individualità soltanto nel regno dei cieli. Dio è l'essenza celeste, pura, libera, che nel regno dei cieli esisterà come essere puro e celeste, è la beatitudine che si realizzerà in una moltitudine di individualità beate. Dunque Dio null'altro è che il concetto o l'essenza della vita assoluta, beata, celeste, che però quaggiú noi compendiamo in una personalità ideale. La dottrina che definisce la beatitudine eterna, l'unità con Dio, esprime ciò in modo sufficientemente chiaro ed esplicito. Qui siamo ancora esseri distinti e separati da Dio, là la separazione tra Dio e noi cade; qui siamo uomini, là dèi; qui la divinità è monopolio di Dio, là è un bene comune; qui è un'unità astratta, là una molteplicità concreta.[1]

[1] "Giustamente dice la Scrittura (Lettera I, Giovanni 3, 2) che vedremo Dio quale egli è quando saremo simili a lui, cioè quando saremo ciò che egli è; infatti a coloro a cui è dato di divenire figli di Dio, è dato anche non già di essere Dio, ma di essere ciò che Dio è." PSEUDO BERNARDO

Soltanto la fantasia rende difficile la comprensione di ciò, poiché spezza l'unità del concetto, rappresentandosi da un lato Dio come personalità autonoma, dall'altro le molte personalità distinte che essa pone in un regno della beatitudine, descritto solitamente con immagini sensibili. Ma in realtà la vita assoluta che viene concepita come *Dio* non si distingue in nulla dalla vita assoluta che viene concepita come *regno dei cieli*; solo che in Dio viene concentrato in un punto ciò che nel regno dei cieli si sviluppa in ampiezza ed estensione. La fede nell'*immortalità* dell'uomo è la fede nella *divinità* dell'uomo, e viceversa. La fede in Dio è la fede nella personalità pura, libera da ogni limite, e appunto per ciò *immortale*. Le distinzioni che vengono poste fra l'anima immortale e Dio, o sono puramente sofistiche, o immaginarie, come il dare dei limiti alla beatitudine degli spiriti celesti, il suddividerla in gradi per stabilire una distinzione fra Dio e gli esseri celesti.

Che la personalità divina e la beatitudine eterna si identifichino appare anche dal modo con cui il volgo argomenta l'immortalità: se non vi è una vita migliore di questa, Dio non è né giusto né buono. Si fa cosí dipendere la giustizia e la bontà di Dio dall'immortalità degli individui; ma senza giustizia e bontà Dio non è Dio, perciò la divinità, l'esistenza di Dio viene fatta dipendere dall'esistenza degli individui. Se non sono immortale, non credo in un Dio; chi nega l'immortalità, nega Dio. Ma è impossibile che io neghi Dio: perciò cosí come Dio è certo, è certa la mia beatitudine. Dio è per me appunto la certezza della mia beatitudine. L'interesse che Dio *sia* si identifica con l'interesse che io sia, che io sia *eterno*. Dio è la salvezza, la certezza della mia esistenza: egli è la soggettività del soggetto, la personalità della persona. Come potrebbe perciò venir non dato alla persona ciò che è dato alla personalità? Appunto del mio futuro faccio in Dio un presente, o meglio trasformo un verbo in un sostantivo; come potrei separare l'uno dall'altro? Dio è l'esistenza conforme ai miei sentimenti e ai miei desideri: egli è l'essere giusto, l'essere buono che adempie i miei desideri. Questo mondo, la natura, è invece

(*De vita solitaria*). "Il fine della buona volontà è la beatitudine: ma la vita eterna è Dio stesso." AGOSTINO (in Pietro Lomb., *Liber.*, II, dist. 38, c. I). "La beatitudine è Dio stesso, dunque ogni spirito beato è un Dio." BOEZIO (*De consol. phil.*, l. III, Prosa, 10). "La beatitudine e Dio sono la medesima cosa." TOMMASO D'AQUINO (*Summa cont. Gentiles*, l. I, c. 101). "L'uomo entrerà rinnovellato nella vita dello spirito, sarà simile a Dio nella vita, nella giustizia, nella bellezza e nella sapienza." LUTERO (I, p. 324).

in contrasto coi miei desideri e coi miei sentimenti. Quaggiú le cose non sono come *devono* essere — questo mondo finisce —, ma Dio è l'esistenza che è cosí come deve essere. Dio adempie i miei desideri: è questo un modo popolare di esprimere il concetto: Dio è la realizzazione, l'adempimento dei miei desideri.[2] Ma l'esistenza conforme ai miei desideri, alla mia aspirazione,[3] è appunto il regno dei cieli: dunque Dio e il regno dei cieli si identificano. Dio è la forza con la quale l'uomo realizza la sua beatitudine eterna — Dio la personalità assoluta, in cui tutte le persone singole hanno la certezza della loro beatitudine e immortalità — Dio la certezza suprema, l'ultima certezza che l'uomo ha della verità assoluta del suo essere.

La dottrina dell'immortalità è l'epilogo della religione: il testamento in cui esprime la sua ultima volontà, in cui perciò manifesta ciò che altrimenti tiene gelosamente celato. Qui non è piú in gioco l'esistenza di un *altro* essere, ma apertamente dichiara trattarsi della *nostra propria* esistenza; qui non fa piú dipendere l'esistenza dell'uomo dall'esistenza di Dio, ma l'esistenza di Dio dall'esistenza dell'uomo; quella che era una verità primaria, immediata, qui è verità secondaria, dedotta: se io non sono eterno, Dio non è eterno, se non vi è immortalità, non vi è Dio. E questa conclusione già l'aveva tratta l'apostolo. Se noi non risorgeremo, Cristo non è risorto, e ogni cosa è nulla. *Edite, bibite!* Senza dubbio si può allontanare ciò che ci urta in queste argomentazioni popolari evitando la forma sillogistica, ma soltanto con il ridurre l'immortalità a una verità analitica, cosí che appunto il concetto di Dio come personalità e soggettività assoluta sia già di per sé stesso il concetto dell'immortalità. Dio è la garanzia della mia esistenza futura, perché è già la certezza e verità della mia esistenza presente, perché è la mia salvezza, il mio conforto, la mia difesa dalle potenze del mondo esteriore; perciò non ho alcun bisogno di dedurre formalmente l'immortalità, di argomentarla come una verità particolare; se ho

[2] "Se un corpo indistruttibile è per noi un bene, perché vogliamo dubitare che Dio ci concederà un simile corpo?" AGOSTINO (*Opp.*, Antwerp, 1700, t. V, p. 698).

[3] "Corpo celeste significa corpo immateriale, perché è un corpo che si conformerà al volere dello spirito. Nessuna cosa tua sarà in contraddizione con te, nulla in te si ribellerà alla tua volontà. Dove tu *vorrai* essere, nel medesimo istante sarai." AGOSTINO (l. c., pp. 705, 703). "Là non vi sarà nulla di brutto, nulla di ostile, nulla di discorde, nulla di deforme, nulla che offenda la vista." AGOSTINO (l. c., p. 707). "Solamente il beato vive come vuole." AGOSTINO (*De civitate Dei*, l. 14, c. 25).

Dio, ho l'immortalità. Cosí sentivano i piú profondi mistici cristiani; per essi il concetto dell'immortalità era insito nel concetto di Dio: Dio era per essi la loro propria vita immortale; Dio stesso era la beatitudine soggettiva, cioè era per essi, per la loro coscienza, ciò che è in sé stesso, cioè nell'essenza della religione.

Resta dunque dimostrato che Dio è il regno dei cieli, che l'uno e l'altro sono la medesima cosa. Piú facile sarebbe stato dimostrare l'inverso, cioè che il regno dei cieli è l'effettivo Dio degli uomini. Nel modo in cui l'uomo si rappresenta il suo regno dei cieli, nel medesimo modo si rappresenta il suo Dio; le caratteristiche sostanziali del suo regno dei cieli sono le caratteristiche sostanziali del suo Dio, con la sola differenza che nel regno dei cieli viene realizzato, materializzato in immagini sensibili ciò che in Dio è solo abbozzo, concetto. Il regno dei cieli è perciò la chiave dei piú intimi misteri della religione. Come oggettivamente è l'essenza della divinità manifesta, cosí soggettivamente è la piú franca proclamazione dei piú riposti pensieri e intendimenti della religione. Perciò le religioni differiscono nel modo in cui differiscono i regni della beatitudine, e perciò vi sono tanti differenti regni della beatitudine quante sono le essenziali diversità della specie umana.

Anche gli stessi cristiani si rappresentano il regno dei cieli in modo quanto mai disparato.[4] Solo i piú scaltri tra essi non pensano e non dicono nulla di determinato sul regno dei cieli o sull'al di là in genere, perché, come essi affermano, è inconcepibile, e perciò le rappresentazioni che se ne danno sono sempre puramente terrene, e quindi valide solo su questa terra: non sono che immagini con cui l'uomo cerca di figurarsi l'al di là, a lui sconosciuto nella sua *natura*, ma certo nella sua esistenza: che *cosa* esso sia è per noi un mistero. Ma chi si esprime in questo modo ha già bandito l'al di là dal suo pensiero; continua a credervi o perché non riflette su queste cose, o perché è ancora un bisogno per il suo cuore; ma non vuole che sia cosa troppo determinata e reale, lo allontana per quanto gli è possibile dal suo sguardo; con il pensiero nega ciò che il suo cuore

[4] E in modo altrettanto disparato si rappresentano Dio. Cosí i tedeschi, profondamente attaccati alla loro nazionalità, hanno un "Dio *tedesco*," necessariamente dunque anche gli spagnoli hanno un Dio *spagnolo*, e i francesi un Dio *francese*. I francesi dicono effettivamente in un proverbio: "*Le bon Dieu est français.*" In realtà il politeismo esisterà fintanto che vi sarà piú di un popolo. Il reale Dio di un popolo è il *point d'honneur* della sua nazionalità.

afferma; nega infatti l'al di là, poiché gli toglie le *qualità* che sole lo fanno un oggetto reale ed efficace per l'uomo. La qualità non è distinta dall'esistere, la qualità non è che l'esistere *reale*. Un esistere non qualificato è una chimera, un fantasma. Solo con la qualità mi è data l'esistenza; non prima l'esistenza e poi la qualità. La dottrina della inconoscibilità e indeterminabilità di Dio, come quella della imperscrutabilità dell'al di là, non è perciò una dottrina originariamente religiosa: è piuttosto un prodotto della irreligiosità, che però non si è ancora emancipata dalla religione, o meglio che ancora si cela all'ombra della religione; originariamente infatti l'esistenza di Dio è data con una rappresentazione definita di Dio, e l'esistenza dell'al di là con una rappresentazione definita dell'al di là. Cosí per il cristiano è una certezza soltanto l'esistenza del *suo* paradiso, del paradiso che ha le qualificazioni cristiane, ma non il paradiso dei maomettani o l'eliso dei greci. La certezza prima è sempre la qualità; l'esistenza è di per sé evidente una volta che la qualità sia cosa certa. Nel Nuovo Testamento non compaiono prove o asserzioni generali che dicano: esiste un Dio, oppure: esiste un regno dei cieli; ma vi troviamo soltanto esposte le caratteristiche del regno dei cieli: «là non ci si mariterà.» Si potrà obbiettare che l'esistere è presupposto. Ma questa è già una distinzione del ragionamento estranea al sentimento religioso, che originariamente nulla sa di queste distinzioni. Senza dubbio l'esistere è presupposto, ma unicamente perché la qualità è già esistenza, perché il sentimento religioso non incrinato vive unicamente nella qualità, allo stesso modo per l'uomo allo stato di natura l'esistere, la cosa in sé, riposa unicamente nella qualità che cade sotto i suoi sensi. Cosí nel passo sopra citato del Nuovo Testamento si presuppone che la vita senza matrimonio, o meglio senza sesso, sia la vera vita, la quale però necessariamente sarà una vita futura, poiché questa vita reale è in contrasto con l'ideale della vera vita. Ma la certezza di questa vita futura riposa unicamente nella certezza della qualità di questo futuro, qualità che fa sí ch'esso sia la vita vera, piú alta, conforme all'ideale.

Per chi *realmente* crede nella vita futura, per chi la vita futura è *certa*, la vita futura, appunto perché certa, è anche determinata. Se io non so *che cosa e come* un giorno sarò, se il mio futuro si distingue dal mio presente in modo assoluto, essenziale, nella mia vita futura non saprò piú che cosa e come io ero prima; ma cosí l'unità della coscienza

viene annullata, là non vi sarò io, ma un altro essere, e la mia esistenza futura in realtà non si distingue dalla non esistenza. Se invece la diversità fra questa e l'altra vita non è sostanziale, allora l'al di là è un oggetto che io posso conoscere e definire. E cosí è anche realmente: io sono l'essere che permane nell'avvicendarsi delle modalità, io sono la sostanza che congiunge in unità l'al di là con questa vita. Come può dunque l'al di là essermi inintelligibile? Al contrario: la vita di *questo* mondo è la vita oscura, inconcepibile, che soltanto nella luce dell'*al di là* si fa chiara e luminosa; *qui* il mio essere è mascherato, inviluppato; *là* cade la maschera: là sono ciò che veramente sono. Perciò l'affermazione che esiste sí un'altra vita, una vita celeste, ma che su questa terra rimarrà sempre un mistero *che cosa* essa sia e *come* sia, è un ritrovato dello scetticismo religioso, e si fonda su un'incomprensione assoluta della religione; è l'affermazione di chi si è completamente estraniato dall'essenza della religione stessa. Il ragionamento irreligiosamente religioso considera un'immagine conosciuta di una cosa sconosciuta ma certa, ciò che originariamente, nel significato primitivo e vero della religione, non era un'immagine, bensí la cosa, l'essenza stessa. L'incredulità, che nel contempo è ancora fede, pone la cosa in dubbio, ma è troppo superficiale e vile per dubitare direttamente della cosa stessa: pone in dubbio soltanto l'immagine o la rappresentazione, cioè dichiara che l'immagine è soltanto una immagine. Ma la falsità di questo scetticismo è già stata storicamente provata. Una volta posta in dubbio la verità della rappresentazione dell'immortalità, si dubita che la nostra esistenza futura sia cosí come la fede ce la rappresenta, per esempio senza un corpo reale e materiale, o senza sesso: di qui al dubitare anche di una qualsiasi esistenza futura il passo è breve. Se cade l'immagine cade anche la cosa — appunto perché l'immagine è la cosa stessa.

La fede nel regno dei cieli, o in qualsiasi vita nell'al di là, si fonda su un *giudizio*, esprime lode o biasimo, è di natura *critica*: ciò che l'uomo giudica bello, buono, piacevole è per lui l'esistenza che sola *deve esistere*; ciò che giudica brutto, corrotto, sgradevole è per lui l'esistenza che *non* deve esistere, e perciò, poiché malgrado tutto esiste, è un'esistenza condannata al disfacimento, un'esistenza nulla. Se la vita terrena non è sentita come contraddizione a un sentimento, a una rappresentazione, a una idea, o se questo sentimento o questa idea non sono considerati assolutamente veri e

legittimi, non sorge la fede in un'altra vita, in una vita celeste. L'altra vita non è altro che la vita in armonia al sentimento e all'idea che questa vita contraddice. Nessun'altra funzione ha l'al di là se non quella di abolire questo disaccordo, di realizzare uno stato conforme al sentimento, in cui l'uomo sia in armonia con sé stesso. Un al di là ignoto è una ridicola chimera: l'al di là non è altro che la realizzazione di un'idea conosciuta, l'appagamento di un'esistenza nota, l'adempimento di un desiderio [5]; non è che l'abolizione dei limiti che su questa terra impediscono all'idea di essere realtà. Dove sarebbe il conforto, dove il significato dell'al di là, se guardando ad esso non vedessi che notte buia? No! là io vedo sfavillare come oro puro ciò che quaggiú appena riluce come impuro metallo. L'al di là ha un significato, una ragione d'essere, unicamente in quanto è la separazione del metallo dalle impurità di cui è frammisto, ossia la separazione del bene dal male, del piacevole dallo spiacevole, del degno di lode dal degno di biasimo. L'al di là è la festa nuziale che congiunge l'uomo alla sua amata. Da lungo tempo egli la conosceva, da lungo tempo si struggeva di desiderio, ma circostanze esteriori, la realtà ostile, gli impedivano di congiungersi a lei. Nel giorno delle nozze la sua amata non diviene un altro essere; come potrebbe altrimenti desiderarla cosí ardentemente? Essa in quel giorno diviene soltanto sua, da oggetto del desiderio diviene un possesso reale. Su questa terra l'al di là è indubbiamente solo un'immagine, ma non un'immagine di cosa lontana e ignota, bensí una rappresentazione fedele dell'essere che l'uomo fra tutti presceglie e ama. Ciò che l'uomo ama è la sua anima. Il pagano custodiva nell'urna le ceneri dei defunti che gli erano cari; per il cristiano il regno dei cieli è il mausoleo in cui rinserra la sua anima.

Per ben conoscere una fede, una qualsiasi religione, conviene osservare anche i gradi piú bassi, le manifestazioni piú rozze della medesima; anziché considerarla solo nella sua forma piú elevata, abbracciarla con lo sguardo in tutte le sue manifestazioni. Cosí se vogliamo giustamente valutare e comprendere al pari delle altre anche la religione assoluta, nello studiarla è necessario aver presenti le altre religioni, e non relegarle nel passato come religioni superate. Le piú spaventose "aberrazioni," le piú stravaganti deviazioni della

[5] "*Ibi nostra spes erit res.*" AGOSTINO. "Nella speranza già godiamo le primizie della vita immortale, finché non ci sarà data in tutta la sua pienezza nel giorno del Giudizio, quando *vedremo e godremo ciò in cui abbiamo creduto e sperato.*" LUTERO (I, p. 459).

coscienza religiosa, ci permettono spesso di penetrare piú a fondo nei misteri della religione assoluta. Le rappresentazioni piú rozze sono spesso le piú infantili, le piú ingenue, le piú vere. Cosí è anche per le rappresentazioni dell'al di là. Il "selvaggio," la cui esperienza è circoscritta entro i confini del proprio paese e non è consapevole d'altro, trasporta il proprio paese anche nell'al di là; nella rappresentazione dell'al di là o lascia la natura tale e quale, o la migliora, e in questo modo trascende le molestie della sua vita.[6] Questa limitatezza dei popoli non civili è commovente. Il loro modo di rappresentarsi l'al di là non esprime che una nostalgia della patria. La morte separa l'uomo dai suoi cari, dal suo popolo, dal suo paese. Ma l'uomo che di null'altro ha coscienza, non può sopportare questa separazione; deve ritornare al suo paese natale. Nelle Indie occidentali i negri si suicidavano per tornar a rivivere nella loro patria. Questa limitatezza è esattamente l'antitesi delle fantasticherie dello spiritualismo, che fa dell'uomo un vagabondo che si aggira da una stella all'altra, indifferente a tutto ciò che è terreno; essa ha un fondamento di verità. L'uomo deve ciò che è alla natura; la sua stessa attività personale ha nella natura il suo fondamento. Siate riconoscenti alla natura! non si può disgiungere l'uomo da essa. Il tedesco, il cui Dio è l'operosità, deve il suo carattere alla sua natura tanto quanto l'orientale. Il difetto dell'arte, della religione, della filosofia indiana, è un difetto della natura degli indiani. Vi lamentate se il critico stralcia un passo della vostra opera per poterlo cosí esporre al ridicolo. Perché fate lo stesso anche voi? Perché esaminate la religione indiana senza porla in relazione a un insieme di cose, alla cui luce diviene anch'essa una religione ragionevole tanto quanto la vostra religione assoluta?

Dunque nei "selvaggi" la fede in un al di là, in una vita dopo la morte, non è essenzialmente altro che la fede nella vita di quaggiù, la fede immediata e senza incrinature in *questa* vita. Questa vita, pur con tutte le sue limitazioni, ha per essi un valore assoluto; non possono far astrazione da essa, non possono immaginarsi una sua fine; essi cioè credono precisamente al perpetuarsi infinito di questa vita.

[6] Secondo antiche descrizioni di viaggi, alcuni popoli non immaginano la vita futura né identica a quella presente né migliore, bensí ancora piú infelice. Parny (*Oeuvr. chois.* t. I, *Mélang.*) racconta che uno schiavo negro morente rifiutò il battesimo che l'avrebbe reso degno dell'immortalità, con le parole: "*Je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.*"

Soltanto quando la fede nell'immortalità diviene critica, ossia quando si distingue fra ciò che rimane quaggiú e ciò che invece perdura nell'al di là, fra ciò che quaggiú deve aver fine e ciò che invece deve sussistere nell'al di là, soltanto allora la fede nella vita dopo la morte si configura come fede in un'*altra* vita. Purtuttavia a una distinzione, a una critica è già sottoposta anche questa vita. I cristiani distinguevano la vita naturale dalla vita cristiana, la vita materiale, terrena, dalla vita santa, spirituale. La vita celeste, l'altra vita, non è una vita diversa da quella vita spirituale che già su questa terra viene distinta dalla vita puramente naturale, pur essendo ancora da essa contaminata. Ciò che il cristiano già su questa terra esclude da sé, come ad esempio la vita sessuale, viene escluso anche dall'altra vita; con la sola differenza che là egli *è* libero da tutto ciò di cui *desidera* di essere libero, da tutto ciò di cui qui *cerca* di liberarsi con la volontà, con il raccoglimento e la mortificazione. Questa vita è per il cristiano una vita di pena e di tormento, perché qui egli è ancora legato a ciò che costituisce la sua antitesi, perché deve lottare contro i piaceri carnali, contro gli assalti del demonio.

Dunque la fede dei popoli civili si distingue da quella dei popoli primitivi unicamente in ciò che distingue la civiltà dallo stato di natura: la fede dei popoli civili è una fede critica, discriminatrice, astratta; dove si procede a una distinzione si giudica; ma dove si giudica si ha la separazione fra positivo e negativo, fra bene e male. La fede dei popoli primitivi è una fede priva di giudizio critico. La civiltà giudica: per l'uomo civile, unicamente la vita civile è la vera vita, per il cristiano la vera vita è soltanto la vita cristiana. L'uomo allo stato di natura entra nell'al di là con disinvoltura, cosí come sta e giace: l'al di là è la sua nudità naturale. L'uomo civilizzato invece si sente urtato da una simile immortalità, perché già su questa terra non accetta la vita sfrenata allo stato di natura. La fede nella vita dell'al di là non è dunque che la fede in quella che si reputa a *vera* vita di quaggiú: la definizione essenziale e sostanziale dell'al di là non è la fede in una vita diversa ed ignota, bensí nella verità e infinità, quindi nella perpetuità della vita che già *quaggiú* consideriamo la vita vera.

Come Dio null'altro è che l'essere dell'uomo purificato da ciò che l'individuo giudica o sente come limite; come male, cosí l'al di là null'altro è che la vita di quaggiú libera da ciò che si reputa limite o male. Con la precisione e la chiarezza con cui l'individuo è cosciente del limite come

limite e del male come male, con altrettanta precisione e chiarezza si determina per lui l'al di là, dove questi limiti scompaiono. L'al di là è la rappresentazione della libertà dai limiti che qui ledono l'autonomia e l'esistenza dell'individuo. Ciò che persegue la religione lo persegue anche l'uomo guidato dalla natura o dalla ragione, con la sola differenza che la religione descrive una linea curva, laddove l'uomo secondo natura segue la linea retta, ossia la via piú breve. L'uomo secondo natura non abbandona la sua patria, perché vi si trova bene, perché è perfettamente appagato; la religione, che nasce da uno scontento, da una disarmonia, abbandona la patria e va in lontani paesi, ma soltanto per sentire piú viva nella lontananza la felicità della terra natale. Nella religione l'uomo si stacca da sé, ma soltanto per ritornare sempre di nuovo a quel medesimo Io da cui si è allontanato, nega sé stesso, ma soltanto per tornare a porre il proprio Io in figura glorificata. Allo stesso modo ripudia anche la vita di quaggiú, ma soltanto per tornare da ultimo a porla come al di là.[7] L'al di là è la vita di quaggiú perduta, ma ritrovata, e perciò tanto piú luminosa e splendente nella gioia del ritrovamento. Nella religione l'uomo rinuncia alle gioie di questa terra ma unicamente per guadagnarsi cosí le gioie del cielo, o meglio vi rinuncia perché possiede già, almeno in ispirito, le gioie del cielo. E le gioie del cielo sono le medesime di quaggiú, soltanto libere dai limiti e dalle avversità di questa vita. Cosí la religione raggiunge con un giro vizioso la medesima meta, la gioia, verso cui senza ambagi corre l'uomo che ha la natura a guida. L'immagine è l'essenza della religione. La religione sacrifica la cosa all'immagine. L'al di là è la vita di quaggiú vista nello specchio della fantasia: l'immagine affascinante dunque, ma secondo la religione l'archetipo, della vita terrena: questa vita reale sarebbe dunque soltanto un'apparenza, un riflesso di quella vita ideale, allegorica. L'al di là è la vita di quaggiú contemplata nella sua immagine, purificata da ogni grossolanità della materia.

L'abbellimento, il miglioramento presuppone una disapprovazione, una insoddisfazione. Ma questa insoddisfazione è soltanto superficiale. Non contesto il valore della cosa; ma cosí com'è non mi piace; respingo soltanto la sua moda-

[7] Là *tutto* viene reintegrato; neppure "un'unghia né un dente" andranno perduti. Vedi Aurelio Prudent. (*Apotheos. de resurr. carni hum.*). E questa fede che alle vostre orecchie suona cosí rozza e materialistica, e che perciò sconfessate, è l'unica fede coerente, l'unica fede onesta, l'unica fede vera. L'identità della persona richiede infatti l'identità del corpo.

lità, non la sua essenza, altrimenti la distruggerei. Una cosa che assolutamente non mi piace, cerco di eliminarla, non di abbellirla. La fede nell'al di là abolisce il mondo, ma non l'*essenza* del mondo; il mondo cosí com'è non piace. Al credente piace la gioia — chi non sente la gioia come qualche cosa di vero, di essenziale? — ma gli spiace che quaggiú la gioia sia frammista a sensazioni opposte, gli spiace che essa sia transitoria. Perciò egli pone la gioia anche nell'al di là, ma ne fa una gioia eterna, ininterrotta, divina — l'al di là si chiama infatti il *regno della beatitudine* —; pone nella vita eterna quella medesima gioia che egli, finché si trova quaggiú, pone in Dio; Dio infatti non è che la gioia eterna, ininterrotta, posta come essere. L'individualità gli piace, ma non l'individualità su cui pesano istinti oggettivi; perciò egli non ripudia l'individualità, ma vuole che sia un'individualità pura, assolutamente soggettiva. La luce gli piace, ma non gli piace la gravità della materia, perché la sente come un limite, né gli piace la notte, perché in essa l'uomo obbedisce alla natura; perciò nell'al di là vi è la luce, ma non vi è gravità della materia né notte — vi è luce pura non turbata da ombre.[8]

Come l'uomo nel distacco da sé, nell'illusione di rivolgersi a Dio, sempre soltanto a sé stesso ritorna, sempre soltanto intorno al proprio Io si rigira, cosí anche nel distacco dalla vita di quaggiú, da ultimo non fa che ritornare sempre nuovamente ad essa. Quanto piú Dio appare in sulle prime estraneo e trascendente ogni cosa umana, tanto piú umano si dimostra da ultimo via via che lo si guarda piú da vicino. E cosí è anche per la vita dell'al di là: quanto piú appare soprannaturale in sulle prime o vista da lontano, tanto piú risulta evidente la sua identità con la vita terrena da ultimo o non appena la si osserva piú da vicino; una identità che alla fine non esclude neppure ciò che è corporeo, ciò che è carnale. Dapprima ci troviamo di fronte alla separazione dell'essere dall'individuo: l'individuo muore di una morte spirituale, e il corpo morto, che viene abbandonato, è l'individuo umano, l'anima che si è da esso separata, è Dio. Ma la separazione dell'anima dal corpo, dell'essere dall'individuo, di Dio dall'uomo, deve venir abolita. Ogni separazione di esseri che si appartengono è dolorosa. L'anima anela a ricongiungersi alla parte di sé perduta, al suo corpo, come

[8] "Dopo la resurrezione il tempo non verrà piú computato in giorni e notti. Vi sarà invece un solo giorno senza mai sera." GIOV. DAMASCENO (*Orth. fidei*, l. II, c. 1).

Dio, l'anima staccata dal corpo, anela a ricongiungersi all'uomo reale. Perciò come Dio torna a divenir uomo, cosí anche l'anima torna a ricongiungersi col suo corpo: si è reintegrata la perfetta unità di ciò che appartiene al cielo e di ciò che appartiene alla terra. È ben vero che questo nuovo corpo è un corpo luminoso, trasfigurato, miracoloso, ma — e questo è l'essenziale — pur essendo un altro è sempre il medesimo corpo,[9] cosí come Dio pur essendo diverso, è pur tuttavia sempre il medesimo essere dell'uomo. Ci troviamo di nuovo di fronte al miracolo che concilia ogni contraddizione. Il corpo soprannaturale è un corpo immaginato dalla fantasia, ma appunto perciò è un corpo conforme al sentimento dell'uomo: non ha piú nulla che lo importuna, è un corpo puramente soggettivo. La fede nell'al di là non è altro che la fede nella verità della fantasia, cosí come la fede in Dio non è altro che la fede nella verità e infinità del sentimento umano. Oppure: come la fede in Dio non è che la fede nell'essere astratto dell'uomo, cosí la fede nell'al di là non è che la fede nella vita astratta di quaggiú.

Ma la sostanza dell'al di là è la beatitudine, la beatitudine eterna della personalità, che quaggiú è limitata e pregiudicata dalla natura. La fede nell'al di là è perciò la fede nella soggettività libera da tutti i limiti della natura, dunque è la fede nella eternità e infinità della personalità; non eternità della specie che si perpetua in sempre nuovi individui, ma eternità di ognuno di questi individui già esistenti; di conseguenza non è che la fede dell'individuo in sé stesso. Ma la fede nel regno dei cieli si identifica con la fede in Dio: Dio è la personalità pura, assoluta, libera da tutti i limiti della natura: egli è semplicemente ciò che gli individui umani *devono* essere, ciò che *saranno*; perciò la fede in Dio è la fede dell'uomo nella infinità e verità del suo proprio essere: l'essere divino è l'essere umano, cioè soggettivamente umano, nella sua assoluta libertà e infinità.

Con ciò il nostro compito essenziale è assoluto. L'essere divino ultraterreno, soprannaturale e trascendente l'umano è stato da noi ridotto agli elementi costitutivi, fondamentali dell'essere umano. La fine ci ha riportato al principio. L'uomo è l'inizio della religione, l'uomo è il centro della religione, l'uomo è la fine della religione.

[9] *Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit.* AGOSTINO (da J. Ch. Doederlein: *Inst Theol. Christ.*, Altdorf, 1781, paragr. 280).

*Parte seconda*

# *L'essenza non vera, ossia teologica della religione*

# *Il punto di vista essenziale della religione*

Il punto di vista della religione è essenzialmente pratico, cioè soggettivo. La religione ha come scopo il bene, la salvezza, la beatitudine dell'uomo; dedicandosi a Dio l'uomo si dedica alla propria salvazione: Dio è la beatitudine dell'uomo.[1] In modo particolare nella religione cristiana la salvezza dell'uomo assurge a un'importanza che è vano cercare nelle altre religioni. Non per nulla il cristianesimo si è autodefinito non già dottrina *di Dio*, ma dottrina *della salvazione*. Ma questa salvazione non è una felicità o un bene mondano, terreno. Al contrario; i piú veri, i piú profondi cristiani ci dicono che la felicità terrena allontana l'uomo da Dio, laddove il dolore, la sofferenza e la malattia riconducono l'uomo a Dio, e sono perciò l'unico stato che si convenga al cristiano.[2] Perché? Perché nell'infelicità l'uomo è in una disposizione puramente pratica o soggettiva; ogni suo pensiero è rivolto a ciò di cui abbisogna, e Dio è sentito come *necessità*. Nel piacere, nella gioia, l'anima dell'uomo si espande; invece l'infelicità, la sofferenza fanno sí che l'uomo si concentri in sé stesso: nella sofferenza l'uomo nega la realtà del mondo; tutte le cose che seducono la fantasia dell'artista o l'intelligenza del pensatore, perdono la loro forza, il loro incanto; egli sprofonda in sé stesso, nel suo sentimento. Questo sentimento immerso in sé stesso, concentrato unicamente in sé, che unicamente in sé si acquieta, che nega il mondo, il cui unico interesse

[1] "La tua salvezza sia il tuo unico pensiero, Dio la tua sola preoccupazione." TOMMASO DA KEMPIS (*De imit.*, l. I, c. 23). "Non pensare ad alcuna cosa contraria alla tua salvezza. Non basta, in luogo di *contraria* avrei dovuto dire *estranei* alla tua salvezza." BERNARDO (*De consid. ad Eugenium*, l. III). "Chi cerca Dio, prende cura della propria salvezza." CLEMENTE D'ALESS. (*Coh. ad gentes*).

[2] Ma chi dall'infelicità trae la prova della realtà della religione, ha anche la prova della realtà della superstizione.

è la propria intima necessità di salvezza, questo essere immaginario rispetto al mondo e alla natura in genere, ma reale per l'uomo, è Dio. Dio come Dio, cioè Dio come lo oggettiva la religione — e soltanto cosí come lo oggettiva la religione è Dio, vale a dire l'essere che corrisponde a un nome proprio, e non a un'essenza universale, metafisica —, è essenzialmente soltanto un oggetto della religione, non della filosofia, del sentimento, non della ragione, dell'angoscia del cuore, non del libero pensiero; in breve è un oggetto, un essere che esprime non un punto di vista teoretico, bensí pratico.

La religione associa alle proprie dottrine maledizione e benedizione, dannazione e beatitudine. È beato chi crede; infelice, perduto, dannato chi non crede. Si appella dunque non alla ragione, ma al sentimento, all'istinto di felicità, alla paura e alla speranza. Non si pone sul piano teoretico; altrimenti dovrebbe enunciare le sue dottrine senza associarvi conseguenze pratiche, senza in certo qual modo costringere a credere in esse; infatti chi dice: «sei dannato se non credi,» fa violenza alla coscienza altrui, costringe alla fede; la paura dell'inferno mi forza a credere. Per quanto la mia fede possa essere libera nella sua origine, la paura si associa pur sempre ad essa; il mio sentimento non può essere imparziale; il dubbio, che è il fondamento della libertà teoretica, mi appare una colpa. Dio è il concetto supremo, l'essere supremo della religione; perciò il massimo crimine è porre in dubbio Dio, dubitare che Dio esista. Ma ciò di cui assolutamente non oso dubitare, ciò di cui non posso dubitare senza che il mio sentimento ne resti turbato, senza sentirmi colpevole, non costituisce un problema teoretico, ma un affare di coscienza, non è un'oggettivazione della ragione, ma del sentimento.

Or dunque, poiché il punto di vista pratico e soggettivo è il solo su cui si pone la religione, e poiché di conseguenza l'uomo che opera soltanto in vista di un determinato scopo materiale o morale, e che considera il mondo non in sé stesso, ma in rapporto al proprio scopo, è da essa considerato uomo vero e completo, di conseguenza tutto ciò che esula dalla coscienza pratica, ciò che costituisce l'oggetto essenziale della teoria — della teoria nel suo significato originario, universale, nel significato di contemplazione e di sapere oggettivo, di ragione e di scienza in generale[3] — è

[3] Assumiamo dunque, qui e in altri luoghi, il termine "teoria" nel significato in cui è la sorgente della prassi vera e obbiettiva; infatti l'uomo tanto può quanto conosce: *tantum potest quantum scit.* Perciò l'espressione

dalla religione posto fuori dall'uomo e dalla natura, in un Essere particolare e personale. Ogni bene proviene da Dio, ma soprattutto quel bene che viene all'uomo indipendentemente dalla sua volontà, quel bene che prescinde da una premeditazione o da uno scopo, che esula dal campo della coscienza pratica; tutto ciò che è malvagio, cattivo, perverso, tutto il male, proviene dal diavolo, ma soprattutto quel male che si impossessa dell'uomo indipendentemente dalla sua volontà, nel bel mezzo dei suoi migliori propositi morali o religiosi, che lo travolge con terribile violenza. Per comprendere l'essenza della religione è necessario aver presente anche il diavolo, Satana, i demoni.[4] Non si può prescindere da ciò senza mutilare gravemente la religione. La grazia e i suoi effetti sono il contrapposto della potenza demoniaca. Come per la religione provengono dall'essere perverso gli istinti sensuali, che divampano dalle profondità della natura indipendentemente dalla volontà, e in genere tutte le manifestazioni, per essa inesplicabili, del male fisico e morale — siano esse reali o immaginarie —, allo stesso modo necessariamente sono per essa opera dell'essere buono, di Dio, dello Spirito Santo o della grazia, il rapimento, l'entusiasmo religioso e ogni impulso verso il bene indipendentemente dalla volontà dell'uomo. Da ciò il procedere arbitrario della grazia: i piú infatti si lamentano che la grazia ora li visiti e li beatifichi, ora li abbandoni e li respinga. La vita, la natura della grazia è la vita, la natura del sentimento a cui la volontà non può comandare. Il sentimento è il paracleto dei cristiani. Quando il sentimento, l'entusiasmo abbandonano l'uomo, lo abbandona la grazia divina.

In rapporto alla vita interiore la grazia può anche esser definita il genio religioso; ma in rapporto alla vita esteriore essa è il caso. L'uomo è buono o cattivo non soltanto per propria opera, per la propria forza, per la propria volontà, ma nel contempo anche per una quantità di determinazioni note o ignote, che non dipendono da una necessità assoluta o metafisica, e che perciò noi ascriviamo alla potenza di "Sua Maestà il Caso," come era solito chiamarlo Federico il Grande.[5] La grazia divina è la potenza del caso trasfor-

"punto di vista *soggettivo*" significa il punto di vista opposto a quello della cultura e della scienza.

[4] Rientrano in questa dottrina anche le malattie demoniache (indemoniati ecc.), che hanno pure il loro fondamento nella Sacra Scrittura.

[5] Schelling nella sua opera sulla libertà spiega questo enigma avanzando la teoria che la vita dell'uomo sia autodeterminata fin dall'eternità, cioè

mata in una potenza mistica. E questa è un'altra conferma di quel modo di procedere della religione già da noi illustrato. La religione nega, rifiuta il caso, facendo dipendere tutto da Dio, spiegando tutto in lui, traendo da lui la spiegazione di ogni cosa; ma solo *apparentemente* lo nega, limitandosi a trasferirlo nell'*arbitrio* divino. Non vi è infatti un solo valido contrassegno che distingua da "Sua Maestà il Caso" la volontà divina, la quale per motivi imperscrutabili, cioè, per parlar franchi e onesti, senza motivo alcuno, per l'arbitrio piú assoluto, per una specie di capriccio divino, predestina gli uni al male, alla perdizione, all'infelicità, e gli altri al bene, alla salvazione, alla beatitudine. Il mistero della *predestinazione* è dunque il mistero o la mistica del *caso*. Dico la *mistica* del caso, perché il caso è effettivamente un mistero, quantunque trascurato e ignorato dalla speculazione della filosofia religiosa, che per gli immaginari misteri dell'essere assoluto, cioè per i misteri della teologia, ha dimenticato i veri misteri del pensiero e della vita; cosí per il mistero della grazia divina o del libero arbitrio, non si è curata del mistero profano del caso.[6]

Ma ritorniamo al nostro argomento. Il diavolo rappresenta tutto ciò che è negativo, è il male che proviene dalla natura, non dalla volontà cosciente, è la perversità involontaria, inesplicabile; Dio è il bene involontario, inesplicabile. Hanno entrambi la medesima origine, soltanto la qualità è diversa e antitetica. Per questo la fede nel diavolo fin quasi ai nostri giorni fu intimamente connessa alla fede in Dio, tanto che negare il diavolo era considerato ateismo tanto quanto negare Dio. E non senza motivo; una volta che si cominci a derivare da cause naturali le manifestazioni del male, si comincia anche a derivare dalla natura delle cose, non da un essere soprannaturale, le manifestazioni del bene, del divino, e si arriva da ultimo ad abolire del tutto Dio, o almeno a credere in un Dio diverso dal Dio della religione, o, come piú spesso accade, a fare della divinità un essere superfluo e inattivo, la cui esistenza è pari a una non esi-

prima che si inizi questa vita. Quale fantastica, illusoria supposizione! Ma la fantasticheria, sí la fantasticheria infondata e puerile, è l'intimo segreto dei cosí detti filosofi positivi, di questi "profondi," oh davvero molto profondi, filosofi della religione. Quanto piú errata e stravagante una teoria, tanto piú è profonda!

[6] Si dirà che questo modo di spiegare il mistero della predestinazione è insensato, empio e diabolico. Non ho nulla in contrario: *preferisco essere il diavolo e avere la verità come alleata, piuttosto che un angelo in alleanza con la menzogna.*

stenza, dal momento che non interviene piú efficacemente nella nostra vita; si colloca Dio al sommo dell'universo, lo si assume unicamente a spiegare l'origine dell'universo stesso come *prima causa*. Dio *ha creato* il mondo: ecco ciò che rimane ancora di Dio. Ed è necessario usare il tempo passato, poiché il mondo, dopo che fu creato, come una macchina, prosegue il suo corso. Se si aggiunge che *continua* a crearlo, che lo crea *ancor oggi*, lo si dice solo per un ragionamento accessorio; il tempo passato esprime infatti perfettamente una simile mentalità religiosa; tramontato è infatti lo spirito della religione là dove l'azione di Dio viene relegata nel passato. La frase: "il passato è un presente" ha un significato legittimo solo quando è pronunciata da una coscienza veramente religiosa, la quale pensa che Dio ancora intervenga con la sua azione.

Si abolisce completamente la religione quando fra Dio e l'uomo si interpone l'idea del mondo, delle cosí dette cause intermedie. In questo modo viene a insinuarsi un essere estraneo, il principio intellettualistico, e ne rimane incrinata la pace, l'armonia della religione, che riposa unicamente nel rapporto *immediato* fra l'uomo e Dio. La causa intermedia è la capitolazione della ragione incredula di fronte al cuore che ancora crede. Senza dubbio anche secondo la religione Dio opera servendosi di cose od esseri altri da lui. Ma unicamente Dio è la causa, unicamente Dio è l'essere operante ed efficace. Ciò che ti proviene dall'essere altro da Dio, secondo la religione, non ti proviene da questo essere bensí da Dio. L'essere altro da Dio è soltanto un'apparenza, un mezzo, un veicolo, non la causa. Ma la causa intermedia non è né carne né pesce, è un'infelice via di mezzo fra l'essere autonomo e l'essere dipendente: il primo impulso le proviene da Dio, ma poi essa opera in modo autonomo.[7]

La religione ignora l'esistenza delle cause intermedie; queste per essa costituiscono piuttosto un ostacolo, poiché appartengono a quel mondo sensibile, a quella natura che è appunto ciò che separa l'uomo da Dio,[8] benché Dio, in

[7] Non molto diversa è l'insussistente, o meglio sofistica teoria della cooperazione di Dio (*concursus Dei*), secondo la quale Dio non solo dà il primo impulso, ma interviene anche nell'azione delle cause intermedie. Del resto questa dottrina non è che un particolare aspetto del dualismo fra Dio e natura cosí ricco di contraddizioni, che si ripete attraverso tutta la storia del cristianesimo. Riguardo a quanto è stato osservato in questa nota, e nell'intero capitolo, vedi anche: STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, v. II, paragr. 75 e 76.

[8] "Fintanto che siamo imprigionati nel corpo, siamo separati da Dio." BER-

quanto essere reale, sia esso stesso a sua volta un essere sensibile. Perciò la religione crede che nell'al di là questo schermo cada. Nell'al di là non vi è natura, non vi è corpo, o almeno il corpo non è siffatto da separare l'uomo da Dio; nell'al di là vi sono soltanto Dio e le anime beate. La religione si occupa delle cause intermedie, cioè delle cose che si interpongono fra Dio e l'uomo, solo in quanto le considera cose sensibili, naturali, dunque irreligiose, o almeno profane, benché essa stessa si affretti poi ad annullare questo suo modo di concepire la natura facendo delle opere della natura opere di Dio. Ma questa concezione religiosa è in contraddizione con il giudizio e il criterio naturali, che riconoscono nella natura una effettiva attività autonoma. La religione elimina questa contraddizione facendo dell'attività della natura — attività che non può negare — un'attività di Dio mediata attraverso la natura; Dio è l'essere, il protagonista; il mondo è il non essere, l'accessorio.

Quando invece l'attività viene attribuita alle cause intermedie, quando queste, per cosí dire, si emancipano, abbiamo il caso inverso: la natura è l'essere, Dio il non essere. Il mondo è autonomo nella sua esistenza e nel suo sussistere; soltanto per la sua origine dipende ancora da Dio. In questo caso Dio non è piú che un essere ipotetico, posto per deduzione, scaturito dall'esigenza di un'intelligenza limitata, che senza un principio motore autonomo non sa spiegarsi l'esistenza del mondo concepito come una macchina; ma non è piú un essere originario, necessario in modo assoluto. Dio esiste non a causa di sé, ma a causa del mondo, esiste unicamente per *spiegare*, come causa prima, la macchina dell'universo. L'uomo dall'intelligenza limitata ha difficoltà ad ammettere l'origine autonoma del mondo, perché considera il mondo unicamente dal punto di vista pratico e soggettivo, unicamente nel suo aspetto volgare, mecca-

NARDO (Epist., 18. Ediz. di Basilea 1552). Il concetto dell'al di là non è altro perciò che il concetto della religione vera, compiuta, perfetta, libera dai limiti e dagli impedimenti di questa terra. L'al di là, come già è stato detto, manifesta il vero punto di vista, il vero intendimento della religione, è l'ultima essenza della religione rivelata. Su questa terra *crediamo*, là *vediamo*; ossia là non vi è nulla all'infuori di Dio, nulla che si interponga fra Dio e l'anima; ed è cosí, unicamente perché cosí *deve* essere, perché l'unità immediata di Dio e dell'anima è il vero concetto e intendimento della religione. "Sempre abbiamo a che fare con Dio, anche se Dio è per noi nascosto e celato; non è infatti possibile che in questa vita ci sia dato trattare con lui faccia a faccia. *Tutte le creature infatti non sono altro che vane larve*, sotto cui si cela Dio e attraverso le quali Dio tratta con noi." LUTERO (XI, p. 70. "Se tu fossi solo, senza lo schermo delle creature, incessantemente avresti Dio." TAULER (ed. cit., p. 313).

nico, non nella sua maestà e magnificenza, non come cosmo. Concepisce il mondo come una macchina, e una macchina deve ricevere l'impulso iniziale — è insito nel concetto stesso di macchina — *non avendo in sé* il principio motore. Perciò egli immagina un'origine *meccanica* del mondo.

Ogni cosmogonia religioso-filosofica è una tautologia, lo vediamo anche da questo esempio. Nella cosmogonia l'uomo non fa che spiegarsi, che realizzare il concetto che egli ha del mondo, non fa che ripetere un giudizio già espresso. Cosí è nel nostro caso. Se il mondo è una macchina, evidentemente "non si è fatta da sé," ma è stata fatta, cioè ha un'origine meccanica. La coscienza religiosa e quella meccanicista si trovano dunque d'accordo nel considerare l'universo un'opera acciabattata, un prodotto della volontà. Ma vanno d'accordo solo per un momento, solo per quel che riguarda l'origine o la creazione del mondo; non appena questa è compiuta, l'accordo è bell'e finito. Il meccanicista ha bisogno di Dio soltanto per la creazione del mondo; una volta che il mondo è creato, gira al buon Dio le spalle e si rallegra di cuore di poter pensare il mondo autonomo. La religione invece crea il mondo unicamente per poterlo sempre concepire come cosa nulla e perciò dipendente da Dio. Per il meccanicista la creazione è l'ultimo sottilissimo filo che ancora lo lega alla religione; la religione, per la quale la nullità del mondo è una verità attuale (infatti ogni forza e attività è per essa forza e attività di Dio), non è che un ricordo di gioventú; perciò trasferisce in un tempo lontano, nel passato, l'atto religioso della creazione, la non esistenza del mondo — infatti da principio, prima della creazione, il mondo non esisteva, esisteva soltanto Dio —, mentre invece con la forza del presente sente l'autonomia del mondo che assorbe tutti i suoi pensieri e tutte le sue cure. Con l'attività del mondo il meccanicista interrompe, abbrevia l'attività di Dio. Dio ha sí ancora per lui un diritto *storico*, ma è un diritto in contraddizione con il diritto *naturale*, perciò egli limita il piú possibile il diritto che ancor compete a questo Dio, per poter lasciare quanto piú è possibile il campo libero alle cause naturali, e con esse alla propria ragione.

Il medesimo atteggiamento assume il meccanicista riguardo ai miracoli: egli può ben ammettere che siano accaduti, ed effettivamente lo ammette, dal momento che sono una realtà, almeno della coscienza religiosa. Ma — a parte il fatto che egli li spiega naturalmente, cioè meccanicamente — può tollerare i miracoli se e in quanto accaduti nel

*passato*; ma per quel che riguarda il presente, esige che tutto sia puramente naturale. Se una cosa ha perso per noi ogni interesse ed è divenuta estranea alla nostra ragione, se in una cosa crediamo non già spontaneamente, ma perché gli altri vi credono, o perché per una ragione qualsiasi siamo costretti a credervì, in breve, se nel nostro intimo una fede non è che cosa passata, anche esteriormente releghiamo nel passato l'oggetto di questa fede. Cosí l'incredulità trova la via aperta, e nel contempo si concede alla fede un diritto almeno *storico*. Il passato è qui il compromesso che felicemente concilia fede e incredulità: crediamo pure nei miracoli, ma ben inteso, non nei miracoli che *accadono oggi*, ma in quelli che *sono accaduti* una volta, in un tempo che, grazie a Dio, è un passato remoto. Cosí anche nel nostro caso. La creazione è un'opera *diretta* di Dio, un miracolo; infatti nulla esisteva all'infuori di Dio. Nella rappresentazione della creazione l'uomo trascende il mondo, astrae da esso, lo immagina come non esistente; dunque cancella dal suo sguardo ciò che si frappone fra sé e Dio, cancella il mondo sensibile; si pone in contatto diretto con Dio. Ma il meccanicista rifugge da questo contatto diretto con la divinità; perciò, supposto che arrivi a tanto, si affretta a fare del presente un passato, a frapporre secoli fra la propria concezione naturale o materialistica delle cose e l'idea di un intervento diretto di Dio.

Per la religione invece soltanto Dio è la causa di tutti i fenomeni buoni, positivi,[9] Dio soltanto è l'ultimo, ma anche l'unico princìpio con cui essa risponde, o meglio elude, tutti gli interrogativi che la teoria o la ragione possono sollevare. A tutte le domande infatti la religione risponde con un "no"; dà una risposta, ma è come non desse risposta alcuna, poiché per quanto disparati possano essere gli interrogativi, la risposta è sempre la medesima: tutte le opere della natura sono opere dirette di Dio, opere di un essere personale che persegue i propri scopi, estraneo e trascendente la natura. Dio è il concetto che supplisce a ogni deficienza teoretica. È la spiegazione dell'inesplicabile, che però nulla

[9] In realtà anche di tutti i fenomeni negativi, cattivi, dannosi, nemici all'uomo; anche questi infatti, secondo il sofisma della teologia, accadono soltanto perché Dio li permette; anzi il diavolo, l'autore di tutto ciò che è male, null'altro è in realtà che il Dio *cattivo*, la collera di Dio personificata, rappresentata come un essere particolare; perciò la collera di Dio è la causa di tutto ciò che è male. "Gli episodi piú orrendi della storia ci devono far pensare alla collera di Dio, e ci devono indurre a placare Dio con una penitenza e con fervide invocazioni." MELANTONE (*Declam.*, t. III, p. 29).

spiega, perché tutto deve spiegare nel medesimo modo; è la notte teoretica, che però rende tutto chiaro al sentimento, poiché toglie la misura della tenebra, cioè la luce analitica dell'intelligenza; è l'ignoranza assoluta, che risolve ogni dubbio perché ogni dubbio *elimina*, che tutto sa, perché nulla sa di preciso, perché tutte le cose che si impongono alla ragione, davanti alla religione si dileguano, perdono la loro individualità, nulla sono di fronte alla potenza divina. La notte è la madre della religione.

L'atto essenziale della religione, quello con cui conferma quanto noi abbiamo detto della sua natura, è la preghiera. La preghiera è onnipotente. I desideri che il pio esprime nella preghiera, vengono da Dio adempiuti. E questi desideri non si riferiscono soltanto a cose spirituali [10]; egli chiede anche cose che esulano dalla sua volontà, che dipendono da leggi di natura, perché è appunto sulla natura che egli nella preghiera vuol trionfare; quando prega egli ricorre a un mezzo *soprannaturale*, per raggiungere scopi *per sé stessi* naturali. Per lui Dio non è la causa prima, remota, bensí la causa operante, piú prossima, la causa diretta di tutti i fenomeni naturali. Quando egli prega, tutte le cosí dette forze e cause intermedie cessano per lui di esistere, altrimenti contro di esse si infrangerebbero la potenza, il fervore della preghiera. Ma egli le ignora, altrimenti non in modo immediato, ma soltanto attraverso di esse cercherebbe di raggiungere il suo scopo. Il credente vuole un esaudimento *diretto e immediato*. Ricorre alla preghiera nella certezza che con la preghiera può infinitamente piú che non adoperandosi con un'attività razionale e naturale, nella certezza che la preghiera ha in sé una forza soprannaturale e sovrumana.[11] Nella preghiera l'uomo si rivolge direttamente a Dio. Dio è dunque per lui la causa *immediata*, la potenza che esaudisce, che realizza la preghiera. Ma un intervento diretto di Dio è un miracolo: perciò il miracolo riposa nella concezione religiosa e ne è un elemento essenziale. La religione spiega tutto per via miracolosa. E se non sempre

[10] Soltanto l'incredulità nella preghiera ha scaltramente limitato la sua efficacia esclusivamente al campo spirituale.

[11] Perciò la preghiera, se la si presenta in modo crudamente realistico, è una violenza o un mezzo magico. Ma non è questa la rappresentazione cristiana della preghiera (benché molti cristiani siano convinti che la preghiera costringe Dio a fare questo o quello), poiché nel cristianesimo Dio è in sé e per sé il sentimento che appaga sé stesso, l'onnipotenza del bene che nulla può rifiutare al sentimento (al sentimento religioso, naturalmente). Il rappresentare la preghiera come una violenza su Dio presuppone un Dio insensibile.

avvengono miracoli — cosa di per sé evidente, cosí come è evidente che non sempre l'uomo prega — ciò *esula* dall'essenza della religione e rientra nella concezione naturale e sensibile. *Ma dove ha inizio la religione, ha inizio il miracolo. Ogni vera preghiera è un miracolo, un atto della virtú miracolosa.* Il miracolo esteriore non è che una manifestazione *visibile* dei miracoli interiori, cioè in esso viene a determinarsi nel tempo e nel luogo, e perciò diviene un fatto particolare, ciò che in sé e per sé riposa nella concezione fondamentale della religione, ossia il concetto che Dio è la causa soprannaturale e diretta di tutte le cose. Il miracolo effettivo non è che un'espressione sentimentale della religione, è un momento di esaltazione. I miracoli avvengono soltanto in casi eccezionali, quando il sentimento è in preda all'esaltazione: perciò si dà anche il caso di miracoli della collera, mai di miracoli operati a sangue freddo. Ma appunto nella passione si rivela il nostro essere piú intimo. Anche la preghiera non è sempre ugualmente fervida, perciò talvolta è inefficace, ma solo la preghiera appassionata rivela la natura della preghiera. L'uomo prega quando considera la preghiera in sé e per sé una forza, una potenza divina. Cosí è anche per il miracolo. Accadono miracoli — è indifferente se pochi o molti — quando assumiamo il principio miracoloso a fondamento del mondo e della natura. Ma il miracolo non è una concezione teoretica od obbiettiva del mondo e della natura; il miracolo appaga bisogni pratici, e per di piú contrastanti con le leggi imposte dalla ragione; nel miracolo l'uomo assoggetta la natura ai propri scopi, considerandola cosa in sé nulla e insussistente; il miracolo è il grado piú alto a cui giunge l'egoismo spirituale o religioso; nel miracolo tutte le cose sono al servizio dei bisogni dell'uomo. Da ciò dunque appare evidente che la concezione del mondo e della natura essenziale alla religione si fonda su un punto di vista pratico o soggettivo, che Dio — la potenza miracolosa si identifica infatti con Dio — è un essere puramente pratico o soggettivo, ma tale da supplire alla mancanza e al bisogno di una concezione teoretica; che Dio non è dunque un oggetto logico, un oggetto della conoscenza, cosí come non lo è il miracolo, possibile solo là dove il pensiero è assente. Se assumo il punto di vista del pensiero, dell'indagine, della teoria, che mi fanno considerare le cose in sé stesse e nei loro rapporti, si dissolve nel nulla l'essere miracoloso, scompare il miracolo — il miracolo *religioso*, ben inteso, assolutamente diverso dal miracolo *naturale*, quantunque di proposito li si confonda

sempre assieme per trarre in inganno la ragione e far apparire cosa naturale anche il miracolo religioso, cosí da ammetterlo nel regno della razionalità e della realtà.

Ma appunto perché il punto di vista teoretico è completamente estraneo alla religione, la natura vera, universale, del mondo e dell'umanità, percepibile soltanto allo sguardo teoretico, le rimane ignota e si trasforma nella sua coscienza in un altro essere miracoloso e soprannaturale. Il concetto di specie diviene cosí per la religione il concetto di Dio, che a sua volta è pure un essere personale, ma distinto dagli individui umani in quanto possiede sí gli attributi dei medesimi ma nella misura della specie. Perciò necessariamente l'uomo nella religione proietta fuori di sé il proprio essere considerandolo un altro essere; necessariamente, perché l'essere umano teoretico è da lui ignorato, perché l'essere di cui è consapevole non oltrepassa la soggettività pratica. Dio è l'altro suo Io, è la sua metà perduta; in Dio egli si completa; solo in Dio diviene uomo compiuto. Dio è per lui un bisogno: l'uomo sente che gli manca qualche cosa, senza ben sapere che cosa: Dio è questo qualche cosa che gli manca, che appartiene al suo essere e che gli è indispensabile. Per la religione il mondo è nulla [12]; il mondo, il compendio della realtà, non si rivela nella sua magnificenza che al pensiero teoretico; le gioie del pensiero teoretico sono le piú belle gioie spirituali della vita; ma le gioie del pensatore, le gioie del naturalista, le gioie dell'artista, sono ignote alla religione. Essa ignora l'universo, non ha coscienza di ciò che realmente è infinito, non ha coscienza della specie. Dio solo basta per essa a supplire alla mancanza della vita, alla mancanza di quel contenuto positivo che la concezione razionale trova in copia inesauribile nella realtà della vita. Per la religione Dio è il risarcimento del mondo perduto, Dio è per essa la contemplazione pura, la vita teoretica.

La concezione pratica è una concezione impura, contaminata dall'egoismo, perché fa sí che io consideri le cose unicamente nel mio interesse; è una concezione che non si appaga in sé stessa; l'oggetto a cui mi riferisco non lo considero pari a me, ma a me subordinato. Invece la conce-

[12] "Senza la provvidenza e la potenza di Dio nulla è la natura." Lattanzio (*Div. Inst.*, 1. 3, c. 28). "Tutto il creato, benché opera magnifica di Dio, in confronto al creatore non è bello, cosí come in confronto a lui neppure esiste; infatti Dio dicendo 'Io sono colui che è,' soltanto a sé attribuisce l'esistenza nel significato piú alto, e piú proprio." Agostino (*De perfect. just. hom.*, c. 14).

zione teoretica è gioiosa, in sé paga, beata; il suo oggetto è un oggetto d'amore e d'ammirazione, brilla nella luce della libera intelligenza splendido come un diamante, trasparente come un cristallo di rocca; la contemplazione teoretica è una contemplazione estetica, quella pratica invece è antiestetica. Perciò la religione è obbligata a cercare in Dio quella contemplazione estetica assente nel suo modo di concepire le cose. Poiché considera il mondo in sé stesso nullo, e idolatria il contemplarlo e l'ammirarlo,[13] trasferisce in Dio la contemplazione pura, incontaminata, cioè teoretica ed estetica. Dio è per il religioso l'oggetto disinteressato; Dio è fine a sé stesso; perciò per la religione Dio ha il significato che l'oggetto in genere ha per la teoria. L'essere *universale* della teoria è per la religione un essere *particolare.*

[13] "Gli occhi amano bellezza e varietà di forme, magnificenza e leggiadria di colori. Ma queste cose non devono incatenare la mia anima; la incateni soltanto Dio che l'ha creata; le cose sono certo molto belle, perché create da Dio, pure non esse, ma egli solo è il mio bene." AGOSTINO (*Confess.*, l. X, c. 34). "La Sacra Scrittura ci vieta (*Lett. II ai Corinti*, 4, 18) di volgere il nostro sguardo al mondo sensibile. Infatti soltanto Dio dobbiamo amare, ma disprezzare dobbiamo tutto questo mondo, cioè tutto ciò che è sensibile; ci è però concesso di servircene per i bisogni di questa vita." AGOSTINO (*De moribus eccl. cathol.*, l. I, c. 20).

*Capitolo ventunesimo*

## *La contraddizione nell'esistenza di Dio*

La religione è il rapporto dell'uomo con il proprio essere: in ciò riposa la sua verità e la sua benefica forza morale; ma con il proprio essere considerato come un altro essere, come un essere distinto, anzi antitetico all'uomo, e in ciò è la causa della falsità, della limitatezza della religione, delle sue contraddizioni con la ragione e con la morale; la fonte del funesto fanatismo religioso, il principio superiore metafisico che autorizza i sacrifici umani, in breve la causa prima di tutte le atrocità, di tutte le pagine infamanti della tragica storia della religione.

Pure nella coscienza religiosa primitiva il concepire l'essere umano come un altro essere dotato di esistenza autonoma, è una concezione spontanea, sincera, infantile: come direttamente distingue Dio dall'uomo, allo stesso modo direttamente torna poi a identificarvelo. Ma quando col passare degli anni la religione si fa intellettualistica, quando in seno alla religione stessa si comincia a ragionare sulla religione, e comincia a baluginare la coscienza dell'identità dell'essere divino con l'umano, in breve quando la religione diviene teologia, allora la separazione di Dio dall'uomo, originariamente spontanea e ingenua, diviene una distinzione studiata e voluta al solo scopo di scacciare dalla coscienza il concetto di questa identità che già si è insinuato.

Perciò quanto piú la religione rimane aderente alle sue origini, quanto piú è vera e sincera, tanto meno dissimula questa sua natura. Ossia: originariamente la religione non è affatto una distinzione qualitativa o essenziale fra Dio e l'uomo. Il credente non si sente minimamente urtato da questa identità; la sua intelligenza è infatti ancora in armonia con la sua religione. Cosí Geova, nell'ebraesimo antico, si distingueva dall'individuo umano soltanto per la sua esistenza personale; ma qualitativamente, nella sua intima essenza, era perfettamente uguale all'uomo, aveva le mede-

sime passioni, i medesimi attributi dell'uomo, non esclusi neppure quelli corporei. Soltanto nel tardo ebraesimo si separò nel modo piú rigoroso Geova dall'uomo, e ci si rifugiò nell'allegoria per attribuire alle sue qualificazioni e passioni umane un significato diverso da quello originario.

Cosí avvenne anche nel cristianesimo. Nei piú antichi documenti la divinità di Cristo non è rilevata ed espressa cosí categoricamente come nei tempi posteriori. Segnatamente in Paolo, Cristo è ancora un essere oscillante fra cielo e terra, fra Dio e gli uomini, un essere non ben determinato: il primo fra gli angeli, il primo essere creato, ma pur sempre creato, e generato anche per amor mio; ma anche gli angeli, anche gli uomini sono esseri generati, e Dio è anche il loro padre. La Chiesa soltanto identificò formalmente Cristo con Dio, fece di lui il figlio unigenito di Dio, precisò la sua diversità dagli uomini e dagli angeli, attribuí esclusivamente a lui una natura eterna e increata.

L'*esistenza* di Dio, fatta oggetto di una dimostrazione formale, è il primo modo con cui la speculazione religiosa, la teologia, pone concettualmente l'essere divino come un essere diverso dall'umano e dotato di un'esistenza esterna all'uomo.

È stato detto che le prove dell'esistenza di Dio contraddicono l'essenza della religione. Ed è cosí; ma soltanto per la forma della dimostrazione. La religione rappresenta senza mediazione l'intima natura dell'uomo come un essere oggettivo, come un altro essere. La prova dell'esistenza di Dio mira soltanto a dimostrare che la religione è nel vero. L'essere perfettissimo è quello oltre il quale non è possibile pensare un essere piú alto: Dio è ciò che di piú alto l'uomo pensa e può pensare. Questa premessa della prova ontologica — la prova piú interessante perché ha in noi il suo punto di partenza — esprime la piú riposta, la piú intima essenza della religione. Ciò che per l'uomo è la cosa piú alta, ciò oltre a cui non può fare astrazione, ciò che costituisce il limite essenziale della sua intelligenza, del suo sentimento, di ogni sua facoltà, ciò è per lui Dio — *id quo nihil maius cogitari potest*. Ma questo essere sommo non sarebbe l'essere sommo se non esistesse; potremmo immaginare un essere piú alto, superiore a lui perché esistente. Non esistere è una deficienza; esistere è perfezione, felicità, beatitudine; l'uomo non può rifiutare il bene dell'esistenza a un essere al quale concede e sacrifica tutto ciò che per lui è alto, tutto ciò che gli è caro. Questa dimostrazione contraddice lo spirito della religione perché deduce l'esistenza

di Dio *in astratto*, e perciò Dio appare come un essere puramente pensato, esistente unicamente nell'immaginazione; ma la prova ontologica si affretta a toglier di mezzo questo equivoco dimostrando appunto che Dio esiste non in quanto è pensato, e che gli compete un'esistenza autonoma, un'esistenza reale, esterna all'uomo, esterna al pensiero.

La prova dell'esistenza di Dio svolge l'oscuro entimema religioso, lo concepisce in forma di deduzione logica, e perciò distingue ciò che la religione direttamente congiunge; infatti per la religione l'essere sommo, Dio, non è un concetto, ma una verità e una realtà immediata. Del resto la religione stessa, ogni religione, fa una inconsapevole, implicita illazione; ce ne accorgiamo quando polemizza contro altre religioni. "Voi pagani," essa dice, "non avete potuto immaginare nulla di piú alto dei vostri dèi, perché eravate sprofondati nel peccato. Le premesse su cui si fondano e da cui derivano i vostri dèi, sono i vostri istinti peccaminosi, le vostre passioni. Vivere senza limitazione secondo i propri istinti è la forma piú eccelsa di vita — voi pensate — e appunto perché questa è per voi la vita piú eccelsa, la vita piú vera, avete fatto di essa il vostro Dio. Il vostro Dio è il vostro istinto sensuale, il vostro Cielo è il libero esplicarsi delle passioni frenate nella vita borghese, nella vita reale in genere." Cosí dice la religione cristiana, ma naturalmente, riferendosi a sé stessa, non è consapevole di questo processo, poiché il concetto piú alto di cui è capace è il suo limite e si impone ad essa con la forza della necessità; non è piú quindi un concetto, una rappresentazione, ma realtà immediata.

Le prove dell'esistenza di Dio mirano dunque a estrinsecare e a separare dall'uomo ciò che è all'uomo interiore.[1] Con l'attributo dell'esistenza, Dio diviene una cosa in sé: esiste non soltanto per noi, nella nostra fede, nel nostro sentimento, nel nostro essere; esiste anche in sé e per sé, è un essere esterno a noi; in breve, non è puramente fede, sentimento, pensiero, ma è anche un'esistenza reale, distinta dalla fede, dal sentimento e dal pensiero. Ma una siffatta esistenza non può essere che un'esistenza *sensibile*.

Del resto il concetto dell'esistenza sensibile è già implicito nell'espressione: "esistenza esterna a noi." Il sofisma

[1] Nel contempo raggiungono però anche lo scopo di convalidare l'essere dell'uomo. Le varie prove dell'esistenza di Dio non sono altro che varie e quanto mai interessanti forme di autoaffermazione dell'essere umano. Cosí per esempio la prova fisico-teleologica è l'autoconferma dell'intelligenza come attività autonoma.

teologico non assume queste parole in senso proprio, è ben vero, e vuole ch'esse abbiano soltanto l'impreciso significato di esistenza indipendente e distinta dalla nostra. Ma se il termine "esterno a noi" è un termine improprio, impropria è anche la parola "esistenza" applicata al modo d'essere di Dio. Purtuttavia qui si tratta appunto di stabilire l'esistenza di Dio nel senso piú proprio, e per indicare un'esistenza distinta dalla nostra, l'unica espressione precisa e inequivocabile è quella di "esistenza esterna a noi."

L'esistenza reale e sensibile è quella che non dipende dalla mia persuasione, dalla mia attività, è un'esistenza dalla quale io stesso vengo involontariamente determinato, un'esistenza che è, anche se io non sono, anche se non la penso, se non la sento. Tale, e quindi specificatamente *sensibile*, dovrebbe essere l'esistenza di Dio. Ma Dio non lo si vede, non lo si ode, non lo si percepisce sensibilmente. Per me egli non esiste affatto, se io non esisto per lui; se non credo in un Dio, se non penso un Dio, non esiste per me Dio alcuno. Dunque unicamente in quanto viene pensato e creduto, esiste: l'aggiunta "per me" è superflua. Dunque la sua esistenza è una esistenza reale e pur tuttavia nel contempo non lo è! È un'esistenza *spirituale*, si soggiunge per trarsi d'impaccio. Ma esistenza spirituale significa appunto esistere puramente nel pensiero, nella fede. La sua esistenza è dunque un termine medio fra esistenza sensibile ed esistenza concettuale, un essere intermedio pieno di contraddizioni. Oppure: è un'esistenza sensibile, alla quale però mancano tutti gli attributi della sensibilità: dunque una non sensibile esistenza sensibile, un'esistenza che contraddice il concetto di sensibilità; oppure: è un'esistenza non definita, che in ultima analisi è un'esistenza sensibile, ma che, per far sí che ciò non appaia, viene spogliata da tutti gli attributi di una reale esistenza sensibile. Ma una simile esistenza contraddice sé stessa. L'esistenza esige di essere pienamente reale e determinata.

L'ateismo è la conseguenza necessaria di queste contraddizioni. L'esistenza di Dio ha la natura di un'esistenza empirica o sensibile, senza però possederne i *caratteri distintivi*; *in sé* è fondata sull'esperienza, però in realtà non è sperimentabile. Invita l'uomo a ricercarla nella realtà, lo satura di immagini e di esigenze sensibili; perciò se poi l'uomo scopre che queste non vengono appagate, ma piuttosto contraddette dall'esperienza, ha il pieno diritto di negare questa esistenza.

Kant nella sua critica delle prove dell'esistenza di Dio ha

affermato, come è noto, che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata razionalmente. Per questa asserzione non meritava i rimproveri che gli mosse Hegel. Kant disse bene: da un concetto non posso dedurre l'esistenza. Il suo solo errore fu di reputare ciò cosa singolare, muovendone rimprovero alla ragione quasi si trattasse di un suo limite. Invece è una verità evidente. La ragione non può far sí che un suo oggetto divenga un oggetto sensibile. Con il pensiero non posso proiettare fuori da me l'oggetto del mio pensiero e farne una cosa sensibile. La prova dell'esistenza di Dio trascende la ragione; giusto; ma allo stesso modo come trascende la ragione il vedere, il sentire, l'odorare. È assurdo muovere un rimprovero alla ragione perché non soddisfa una richiesta che può essere rivolta soltanto ai sensi. La prova dell'esistenza, dell'esistenza empirica, reale, mi può esser data unicamente dai sensi. E nel problema dell'esistenza di Dio l'esistenza non è intesa nel significato di una verità o di una realtà *interiore*, ma nel significato di una esistenza formale, esterna all'uomo, indipendente dai suoi sentimenti, dal suo spirito, quale è quella che compete a ogni essere sensibile esistente.

Perciò la religione, in quanto si fonda sull'esistenza di Dio concepita come una verità empirica ed esteriore, diviene essa stessa una cosa esteriore che non interessa piú l'interiorità del sentimento. Come nel culto le cerimonie, le usanze e i sacramenti divengono necessariamente *per sé stessi* qualche cosa, si potrebbe dire tutto, a prescindere dallo spirito, dal sentimento, cosí anche la fede nella pura e semplice esistenza di Dio, prescindendo dalle sue qualità essenziali, dal suo contenuto spirituale, diviene alla fine la cosa piú importante della religione. Se solo credi in Dio, se credi che un qualsiasi Dio esiste, sei salvo. Che poi sotto forma di questo Dio ti rappresenti un essere buono o un mostro, un Nerone o un Caligola, un'immagine della tua passione, del tuo spirito di vendetta o della tua ambizione, è del tutto indifferente; ciò che piú importa è che tu non sia *ateo*. La storia della religione l'ha dimostrato a sufficienza. Se non si fosse radicata la convinzione che l'esistenza di Dio è *per sé stessa* la prima verità religiosa, non si sarebbe mai giunti a quelle concezioni di Dio ignobili, assurde e crudeli che macchiano d'infamia la storia della religione e della teologia. L'esistenza di Dio era una cosa comune, esteriore, e nel contempo sacra: non c'è da meravigliarsi se da questo suolo germogliarono anche le

rappresentazioni e concezioni piú volgari, piú rozze e profane.

L'ateismo era ed è ancor oggi considerato la negazione di ogni principio etico, di ogni fondamento e freno morale: se Dio non esiste, si annulla ogni distinzione fra bene e male, fra vizio e virtú; la distinzione riposa dunque unicamente nell'esistenza di Dio; la virtú è vera non in sé, ma per qualche cosa di esterno ad essa. Dunque l'esistenza della virtú viene associata all'esistenza di Dio, prescindendo dall'intenzione virtuosa, prescindendo dalla convinzione dell'intrinseco valore e contenuto della virtú. O meglio: la fede in Dio quale condizione necessaria della virtú è la fede nell'insussistenza della virtú per sé stessa.

È interessante inoltre osservare che il concetto dell'esistenza empirica di Dio si è compiutamente definito soltanto nell'epoca moderna, ossia nell'epoca in cui fiorí ogni forma di empirismo e di materialismo. L'ingenua religione primitiva attribuisce sí a Dio un'esistenza esterna a noi, e gli assegna persino una dimora in un luogo determinato — sempre però ultra-terreno —; purtuttavia quest'esistenza non ha un significato cosí crudamente prosaico; l'immaginazione torna a identificare il Dio esteriore con il sentimento dell'uomo. E l'immaginazione è certamente il regno di una simile esistenza, non esistente per i sensi, ma pur tuttavia sensibile nel suo essere.[2] Soltanto la fantasia elimina la contraddizione insita in un'esistenza nel contempo sensibile e immateriale; soltanto la fantasia salvaguarda dall'ateismo. Nell'immaginazione l'esistenza di Dio produce effetti sensibili, si dimostra effettivamente una potenza; l'immaginazione fa sí che l'essere dotato di questa esistenza sensibile si manifesti in *apparizioni*. Quando infatti l'esistenza di Dio è una verità vivente, un oggetto dell'immaginazione, si crede anche in apparizioni della divinità.[3]

[2] "Cristo è asceso al Cielo... Cioè non solo siede lassú, ma è anche quaggiú. Ed è salito al Cielo appunto per poter essere quaggiú, per poter compenetrare della sua presenza tutte le cose e per essere in tutti i luoghi, cosa che non poteva fare finché era sulla terra, poiché sulla terra non tutti gli occhi del corpo lo potevano vedere. Siede lassú perché ognuno lo possa vedere, e per poter interessarsi di ognuno." LUTERO (XIII, p. 643). Ciò significa: Cristo, ossia Dio, è un oggetto dell'immaginazione; nell'immaginazione egli non è circoscritto in alcun luogo, è presente e oggettivo a ognuno. Dio esiste nel Cielo, ma appunto perciò è presente in ogni luogo; questo Cielo infatti è la fantasia, l'immaginazione.

[3] "Non devi lamentarti di avere minor esperienza di Dio di quel che non l'abbiano avuta Abramo e Isacco. Anche tu hai apparizioni... Hai il santo battesimo, l'eucaristia, il cui pane e il vino sono la forma e le apparenze in cui e sotto cui Dio è presente, parla alle tue orecchie e ai tuoi occhi e

Quando invece si estingue il fuoco dell'immaginazione religiosa, quando vengono negati gli effetti e le apparizioni sensibili, conseguenza necessaria di una esistenza in sé sensibile, l'esistenza di Dio diviene una esistenza priva di vita, in contraddizione con sé stessa, e va irrimediabilmente a sfociare nella negazione dell'ateismo.

La fede nell'esistenza di Dio è la fede in un'esistenza particolare, diversa da quella dell'uomo e della natura. Un'esistenza particolare può manifestarsi soltanto in un modo particolare. Perciò si crede veramente a questa esistenza soltanto se si crede in effetti *particolari*, in *miracoli*, in dirette apparizioni di Dio. La fede in Dio non è piú una fede *particolare*, e di conseguenza neppur piú si crede in particolari effetti e apparizioni di Dio, soltanto quando si identifica con la fede nel mondo, quando l'universo assorbe completamente l'uomo. Ma allora la fede in Dio si è infranta, e il mondo e i fenomeni naturali sono divenuti l'unica realtà. Come la fede nei miracoli del *passato*, cosí anche l'esistenza di Dio non è piú che una concezione *storica*, in sé stessa *atea*.

opera nel tuo cuore... Ti appare nel battesimo, ed è lui stesso che ti battezza e che ti rivolge la parola... Le apparizioni e le parole di Dio sono in ogni cosa, in questo modo egli è in rapporto con te." LUTERO (II, p. 466. A questo riguardo vedi anche XIX, p. 407).

*Capitolo ventiduesimo*

# *La contraddizione nella rivelazione di Dio*

Il concetto di rivelazione è in rapporto diretto con il concetto dell'esistenza di Dio. La rivelazione è la prova che l'esistenza dà di sé stessa, la prima testimonianza che Dio esiste. Le prove razionali sono prove puramente *soggettive* dell'esistenza di Dio; la rivelazione è la prova *oggettiva*, l'unica vera prova della sua esistenza. Dio parla agli uomini — la rivelazione è la parola di Dio —, dal suo essere fa uscire un suono, una voce che commuove profondamente il sentimento e gli dà la gioiosa certezza che Dio realmente esiste. La parola è il vangelo della vita, è ciò che contraddistingue l'esistenza dalla non esistenza. La fede nella rivelazione è il vertice dell'oggettivismo religioso. La fede soggettiva nell'esistenza di Dio qui diviene un fatto esteriore, indubitabile, storico. L'esistenza di Dio già in sé stessa, in quanto esistenza, è esteriore, empirica, ma pur tuttavia è ancora soltanto un concetto, una rappresentazione, e perciò è esposta al dubbio — da ciò l'affermazione che nessuna dimostrazione dà la certezza assoluta —: la rivelazione fa sí che questa esistenza pensata, rappresentata, divenga una esistenza *reale*, divenga un *fatto*. Dio si è rivelato, ha dimostrato la sua esistenza. Chi può ancora dubitare? La certezza dell'esistenza riposa nella certezza della rivelazione. Un Dio che puramente esiste senza rivelarsi, che dunque esiste unicamente *per opera mia*, per la mia facoltà di pensarlo, un tale Dio è puramente astratto, immaginato, soggettivo: soltanto un Dio che si fa conoscere *attraverso sé stesso* è un Dio che realmente esiste, che dimostra la sua esistenza, è un Dio oggettivo.

La fede nella rivelazione è per l'immaginazione religiosa la certezza immediata che ciò in cui *crede*, ciò che *desidera*, ciò che *si rappresenta, esiste*. Il sentimento religioso non distingue il soggettivo dall'oggettivo, non dubita; i sensi non gli son dati per scorgere ciò che lo circonda, ma soltanto

per vedere le proprie rappresentazioni come esseri esterni e reali. Per il sentimento religioso l'oggetto teoretico diviene una cosa pratica, una questione di coscienza, un fatto. È un fatto ciò che non si può sottoporre a critica, che non si può attaccare senza rendersi colpevoli di una profanazione,[1] ciò in cui volenti o nolenti si deve credere, di fronte a cui l'evidenza dei sensi non ha valore alcuno; il fatto va d'accordo con la ragione come un pugno in un occhio. O miopi filosofi della religione che per stordire la nostra ragione e asservirci alle vostre puerili superstizioni ci buttate in viso i fatti della coscienza religiosa, non vedete dunque che i fatti sono relativi, soggettivi, che variano con il variare delle religioni? Gli dèi dell'Olimpo non erano un tempo dei fatti, delle esistenze, che certificavano sé stesse? [2] Non erano considerati fatti anche le piú ridicole storie di miracoli del paganesimo? Non erano persone storiche, anche gli angeli, anche i demoni? Non hanno avuto anch'essi le loro reali apparizioni? Non ha parlato anche l'asino di Balaam? Ancor nel secolo scorso, dotti illustri credevano nel miracolo di quest'asino dotato di parola, tanto quanto nel miracolo dell'Incarnazione o in un qualsiasi altro. O grandi e profondi filosofi, studiate prima di tutto la lingua dell'asino di Balaam! Sembra strana solo agli ignoranti, ma vi garantisco che a uno studio piú profondo riconoscerete in essa la vostra lingua materna, e scoprirete che già da secoli quest'asino ha rivelato i piú profondi misteri della vostra sapienza speculativa! Un fatto, signori miei — ve lo torno a ripetere —, è una rappresentazione della cui verità non si dubita perché il suo oggetto non riguarda la teoria ma il sentimento, e questo vuole che ciò in cui

[1] Il negare un fatto non è considerato un atto innocuo, di per sé moralmente indifferente, ma una colpa. Il cristianesimo avendo trasformato i suoi articoli di fede in cose sensibili, cioè in *fatti incontestabili* e *intangibili*, con *fatti sensibili* sopraffece la ragione e imprigionò lo spirito; non solo, ma in ciò abbiamo anche la causa vera e prima che spiega *perché e come* fu possibile nel cristianesimo, non solo cattolico ma anche protestante, proclamare e far applicare il principio che l'eresia, cioè la negazione di un articolo di fede, di un dogma, sia punibile dall'autorità laica, cioè sia un *crimine*. Il fatto sensibile in teoria, diviene in pratica violenza sensibile. In ciò il Cristianesimo è di gran lunga inferiore alla religione maomettana, almeno al Corano, che non conosce il delitto dell'eresia.

[2] "Spesso gli dèi manifestano la loro presenza." CICERONE (*De nat. deorum*, I. II). Le opere di CICERONE *De nat. deor.* e *De divinatione* sono particolarmente interessanti anche perché in esse gli argomenti addotti a dimostrare la verità degli oggetti di fede del paganesimo sono in ultima analisi i medesimi che ancora oggi i teologi adducono a prova della verità degli oggetti di fede del cristianesimo.

*crede*, ciò che *desidera*, sia; fatto è ciò di cui è proibito dubitare, anche se il divieto non è formalmente espresso; fatto è ogni possibilità considerata come realtà, ogni rappresentazione che esprime un bisogno del proprio tempo, del tempo per cui è un fatto, e che appunto per ciò è per l'intelligenza una barriera invalicabile; fatto è ogni desiderio rappresentato come adempiuto, in breve, tutto ciò di cui non si dubita per il semplice motivo che non lo si pone in dubbio, che non si deve porlo in dubbio.

In conformità alla sua natura, a quella natura da noi ampiamente analizzata, il sentimento religioso ha l'immediata certezza che tutti i suoi moti inconsci siano impressioni provenienti dall'esterno, manifestazioni di un altro essere. Il sentimento religioso fa di sé l'essere *passivo*, di Dio l'essere *attivo*. Dio è colui che agisce; ma ciò che lo *determina* all'azione, ciò che trasforma la sua attività, che in un primo tempo è soltanto possibilità di tutto fare, in attività *reale*, la causa effettiva, il movente, non è Dio — poiché per sé di nulla ha bisogno — bensí *l'uomo*, il soggetto religioso, ossia il sentimento. Ma nel contempo l'uomo torna ad essere determinato da Dio, si trasforma nell'essere passivo; riceve da Dio precise rivelazioni, prove precise della sua esistenza. *Dunque nella rivelazione l'uomo viene determinato da sé stesso, essendo egli stesso la causa determinante di Dio, colui che determina Dio; cioè la rivelazione non è che l'autodeterminazione dell'uomo*, solo che l'uomo frappone un oggetto — un altro essere, Dio — fra sé, essere determinato, e sé, essere determinante. *L'uomo interpone Dio come mediatore fra il proprio essere e sé stesso; Dio è la personificazione del legame che unisce l'essere, la specie, all'individuo*, la natura umana alla coscienza dell'uomo.

La fede nella rivelazione svela nel modo piú inequivocabile l'illusione della coscienza religiosa. La premessa di questa fede è la convinzione che l'uomo da sé stesso nulla possa conoscere di Dio: tutto il suo sapere è vano, puramente umano e terreno. Essendo Dio un essere soprannaturale, nulla noi sappiamo di Dio fuori di ciò che egli stesso ci rivela, e soltanto ciò che ci viene comunicato da Dio è divino, sovrumano, soprannaturale. Mediante la rivelazione noi dunque conosciamo Dio attraverso sé stesso; la rivelazione è infatti la parola di Dio, il Dio che si è espresso. Perciò nella fede l'uomo si nega, trascende sé stesso, contrappone la rivelazione al proprio sapere e al proprio modo di pensare; la rivelazione dischiude all'uomo un sapere occulto, la pienezza di tutti i misteri sovrasensibili, e la

ragione deve tacere. Ma, nonostante tutto, la rivelazione divina è subordinata alla natura umana. Dio non parla a bestie né ad angeli, ma ad uomini: dunque il suo è un linguaggio umano con rappresentazioni umane. Prima di comunicarsi all'uomo, Dio ha l'uomo per oggetto, *pensa* all'uomo, si determina secondo la natura e i bisogni dell'uomo. Dio è sí libero nella volontà, può dare e non dare una rivelazione; ma non è libero nel pensiero: se vuole rivelarsi non può rivelare all'uomo qualsiasi cosa egli voglia, ma soltanto ciò che conviene all'uomo, ciò che è conforme alla sua natura, cosí com'essa è; se la sua rivelazione deve essere una rivelazione per l'uomo, non per un qualunque altro essere, egli rivela ciò che *è costretto* a rivelare. Dunque ciò che Dio pensa viene determinato dal concetto di uomo, scaturisce dalla riflessione sulla natura umana, Dio, si trasferisce nell'uomo e pensa di sé *nel modo*, in cui questo altro essere *può* e *deve* pensare di lui; egli pensa sé non con la *propria* facoltà intellettiva, ma con quella *umana*. La sostanza della rivelazione non dipende *da Dio*, ma *dalla capacità intellettiva dell'uomo*. Ciò che l'uomo riceve da Dio, lo riceve soltanto dall'uomo in Dio, cioè proviene dalla natura dell'uomo all'uomo cosciente, dalla specie all'individuo. Perciò fra la rivelazione divina e la ragione o natura cosí detta umana, non vi è che una differenza illusoria. Il contenuto della rivelazione divina è di origine umana, poiché è scaturito non da Dio come tale, ma da Dio in quanto determinato dalla ragione *dell'uomo* e dai suoi bisogni, cioè, senza ambagi, proviene unicamente dalla ragione e dai bisogni *dell'uomo*. Cosí anche nella rivelazione l'uomo si allontana da sé stesso soltanto per poi tornare a sé stesso con un giro vizioso! Anche qui si conferma nel modo piú evidente che il mistero della teologia null'altro è che antropologia! [3]

Del resto la stessa coscienza religiosa ammette il contenuto umano di rivelazioni avvenute in epoche remote. Alla coscienza religiosa d'oggi non basta piú un Geova, uomo da capo a piedi, che senza ritegno ostenta la propria umanità. Riconosce che in quelle rappresentazioni Dio si adattava alla

[3] Qual è infatti il contenuto essenziale della rivelazione? Che Cristo è Dio, cioè che Dio è un essere umano. I pagani si rivolgevano a Dio per essere aiutati nei loro bisogni, ma avevano il dubbio che Dio non esaudisse le preghiere degli uomini, che egli non fosse misericordioso, umano. Ma i cristiani sono certi dell'amore di Dio per l'uomo: Dio si è rivelato come uomo. (A questo proposito vedi ad esempio: MELANTONE, *Oratio de vera Dei invocatione*, Declam. t. III, e LUTERO, IX, p. 538, 539). Ossia la rivelazione di Dio è appunto la certezza che Dio sia uomo, che l'uomo sia Dio.

mentalità degli uomini del tempo, che erano cioè soltanto rappresentazioni umane. Ma per quel che la riguarda, per il suo contenuto, cioè per il contenuto della rivelazione del suo tempo, poiché in questa rivelazione è ancora immersa, non vuol piú ammettere considerazioni del genere. Ciononostante ogni rivelazione di Dio non è che una rivelazione della natura dell'uomo. La rivelazione manifesta all'uomo l'intimità meno nota della sua natura e la trasforma in un oggetto. L'uomo viene determinato, impressionato, dal suo proprio essere riguardato come un altro essere; riceve dalle mani di Dio ciò che la sua propria natura, che gli è ignota, in determinate condizioni storiche, gli impone come necessità.

La fede nella rivelazione è una fede *infantile* ed è degna di rispetto fintanto che mantiene questo suo carattere. Il bambino viene guidato dall'esterno. E la rivelazione ha appunto lo scopo di effettuare con l'aiuto di Dio ciò che l'uomo da sé stesso non può raggiungere. Per ciò appunto è stato detto che la rivelazione è l'educazione del genere umano; ed è vero, a condizione che non se ne faccia qualche cosa di soprannaturale. Come l'uomo è incline ad esporre in forma di racconti e di favole insegnamenti morali o filosofici, allo stesso modo necessariamente tende a presentare sotto forma di rivelazione ciò che gli proviene dall'intimo. Il favolista ha uno scopo, quello di rendere gli uomini buoni e saggi; sceglie di proposito la forma della favola perché è la forma di esposizione piú chiara, piú conforme al suo scopo; nel contempo la sua stessa natura, il suo amore per la favola, lo portano a questo metodo di ammaestramento. Cosí è anche per la rivelazione, al cui vertice troviamo sempre un individuo. Costui si propone uno scopo, ma nel contempo egli stesso vive nelle rappresentazioni di cui si serve per realizzarlo. L'uomo, con l'immaginazione, inconsciamente si rivolge al proprio essere intimo, rappresentandolo fuori di sé. Questo essere oggettivato e personificato, operante sull'uomo con la forza dell'immaginazione, sentito come legge dei suoi pensieri e delle sue azioni, è Dio.

Unicamente in questa illusione è la causa dei benefici effetti morali che la fede nella rivelazione opera sull'uomo; infatti soltanto se rappresentata come un altro essere, come un essere personale che ha la potenza di punire e uno sguardo a cui nulla sfugge, l'essenza dell'umana natura opera sull'uomo incolto e soggettivo.

Ma come la natura "*inconsapevolmente* produce opere

che sembrano prodotte *consapevolmente*," cosí la rivelazione ha per effetto azioni morali, che però non si originano da una moralità; produce cioè *azioni* morali, ma non *sentimenti* morali. Si ottiene che i precetti morali vengano osservati, ma si estranea da essi il cuore, l'interiorità del sentimento, già per il fatto che vengono presentati come precetti di un legislatore esteriore, cosí che rientrano nella categoria di precetti arbitrari, di ordini polizieschi. Si opera in un determinato modo non perché sia bene e giusto operare cosí, ma perché cosí Dio *comanda*. Il contenuto del comando è *in sé stesso* indifferente; qualunque cosa vi ordini, è giusta.[4] Se questi precetti concordano con la ragione, con l'etica, è buona sorte, ma per il concetto di rivelazione ciò è puramente casuale. Le leggi cerimoniali degli ebrei erano pure rivelate, divine, benché in se stesse fortuite e arbitrarie. Gli ebrei avevano persino ricevuto, come un favore, da Geova il comando di *rubare*; naturalmente in circostanze particolari.

La fede nella rivelazione non solo corrompe il senso e il gusto morale, l'estetica della virtú: essa inoltre avvelena e uccide ciò che vi è di piú divino nell'uomo: *l'intendimento, l'amore per la verità*. La rivelazione di Dio è avvenuta in una determinata epoca: Dio si è rivelato una volta per tutte nell'anno tal dei tali, e non all'uomo di ogni tempo e di ogni luogo, non alla ragione o alla specie umana, ma a quei determinati individui e a individui limitati. Essendo avvenuta in un determinato tempo e in un luogo determinato, la rivelazione deve venir conservata per iscritto, affinché il bene ch'essa rappresenta possa giungere intatto anche ad altri uomini. La fede nella rivelazione diviene cosí, almeno in un'epoca posteriore, la fede in una rivelazione *scritta*; e la *necessaria* conseguenza di una fede in cui un libro storico, un libro scritto in determinate condizioni di tempo e di luogo, e quindi necessariamente contingente e limitato, ha il valore di parola eterna, assoluta e universalmente valida, la conseguenza di questa fede è la *superstizione* e la *sofistica*.

[4] "Quello che è un atto *inumano* se compiuto dagli uomini *senza* il comando di Dio, gli ebrei lo *dovettero* compiere, poiché essi fecero la guerra per comando di Dio, il supremo padrone della vita e della morte." J. CLERICUS (*Comm. in Mos. Num.*, c. 31, 7). "Sansone compí molte cose di cui non potrebbe quasi aver discolpa se non lo si considerasse uno strumento di Dio, a cui gli uomini sono sottoposti." J. CLERICUS (*Comment. in Judicum*, c. 14, 19). Vedi a questo proposito anche LUTERO, per es. I, p. 339; XVI, p. 495.

La fede in una rivelazione scritta è una fede reale, vera, non ipocrita, e perciò anche degna di rispetto, unicamente se si crede che *tutto* quanto si trova nel libro sacro è significativo, vero, divino. Ma quando si distingue fra ciò che è umano e ciò che è divino, fra ciò che è relativo e ciò che è universalmente valido, fra ciò che è contingente e ciò che è eterno, quando si premette che *non tutto* indistintamente ciò che sta nella Sacra Scrittura è assolutamente e incondizionatamente vero, si pone nella Bibbia stessa la confutazione della Bibbia come libro divino, le si nega, almeno indirettamente, il carattere di rivelazione. La rivelazione divina deve essere unica, vera senza condizioni, senza eccezioni, senza possibilità di dubbi. Un libro che mi impone la necessità di una distinzione, di una critica per sceverare il divino dall'umano, l'eterno dal perituro, non è piú un libro divino, un libro degno di fede, un libro infallibile; rientra nel numero dei libri profani, in nulla piú si distingue da essi; ogni libro profano infatti racchiude il divino accanto o frammisto all'umano, cioè l'universale e l'eterno accanto o frammisto all'individuale. È veramente divino soltanto quel libro che, concepito d'un sol getto, è tutto eterno, tutto vero, tutto buono, ma non certo quello in cui una parte è buona, e un'altra no, una parte eterna e un'altra peritura. Qual mai rivelazione è questa, in cui devo star a sentire prima l'apostolo Paolo, poi Pietro, poi Giacomo, poi Giovanni, poi Matteo, poi Marco, poi Luca, per giungere finalmente a un passo in cui la mia anima assetata di Dio può esclamare: "Eureka! qui parla proprio lo Spirito Santo; qui vi è qualche cosa per me, qualche cosa di valido per tutti i tempi e per tutti gli uomini." Quanto piú sincera e piú vera l'antica fede la quale pretendeva che ogni parola, ogni lettera fossero di ispirazione divina! La parola non è indifferente per il pensiero; un determinato pensiero può venir espresso soltanto mediante una determinata parola. Un'altra parola, un'altra lettera, e il significato è diverso. Una simile fede è indubbiamente superstizione; ma questa superstizione è *la sola fede vera, franca, non simulata, la sola che non si vergogna delle conseguenze a cui porta.* Se Dio conta i capelli sul capo dell'uomo, se non cade foglia che Dio non voglia, come potrebbe questo Dio aver affidato la propria parola, la parola da cui dipende l'eterna beatitudine dell'uomo, all'insipienza o all'arbitrio degli espositori? perché non dovrebbe aver dettato loro i suoi pensieri, parola per parola, per evitare che venissero sia pur minima-

mente svisati?[5] "Ma se l'uomo fosse un puro e semplice organo dello Spirito Santo, verrebbe annullata la libertà umana!" Che futile obbiezione! La libertà dell'uomo ha forse maggior valore della verità divina? Oppure la libertà umana consiste soltanto nel corrompere e svisare la verità divina?

Alla fede in una determinata rivelazione storica proclamata verità assoluta si associa dunque necessariamente la superstizione, e altrettanto necessariamente la sofistica. La Bibbia è in contraddizione con la morale, con la ragione, e infinite volte con sé stessa; ma è la parola di Dio, la verità eterna, e "la verità non può e non deve contraddirsi."[6] Come può il credente uscire da questa contraddizione fra il concetto di rivelazione divina intesa come verità armonica, e la presunta effettiva rivelazione? Unicamente ingannando sé stesso, ricorrendo ai piú sciocchi cavilli, ai peggiori sofismi svuotati di ogni verità. La sofistica cristiana è un prodotto della fede cristiana, in particolare della fede nella Bibbia come rivelazione divina.

La verità, la verità assoluta, oggettivamente è nella Bibbia, soggettivamente nella fede. Di fronte alla parola di Dio non posso che credere, sottomettermi ad essa, accoglierla. L'intelligenza, la ragione non hanno piú che un cómpito formale, subordinato: si trovano entrambe in una posizione falsa, in contraddizione con la loro natura. Non devono interessarsi della verità, preoccuparsi di distinguere il vero dal falso, poiché il criterio di giudizio non l'hanno piú in loro stesse: ciò che si trova nella rivelazione è vero, quand'anche fosse in diretta contraddizione con la ragione stessa. Abbandonata al caso del piú grossolano degli empirismi, costretta a credere a qualsiasi cosa si trovi nei libri sacri, e, se necessario, a prenderne le difese, l'intelligenza diviene il "*canis Domini*": deve lasciarsi imporre come

[5] Molto giustamente cosí già osservarono i Giansenisti contro i gesuiti: "*Vouloir reconnaître dans l'Ecriture quelque chose de la faiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejeter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plutôt de la faibesse de l'homme que de l'esprit de Dieu.*" BAYLE, *Dict.*, art. *Adam* (*Jean*), rem. E.

[6] "Non si può ammettere che nella Sacra Scrittura vi siano contraddizioni." (PIETRO LOMBARDO, l. II, dist. II e I). Lo stesso pensiero troviamo nei Padri della Chiesa e nei riformatori, per es. in Lutero. Va inoltre osservato che come il gesuitismo *cattolico* sofistica soprattutto sulla *morale*, il gesuitismo *protestante*, che però non costituisce, almeno ch'io sappia, una corporazione regolarmente organizzata, ha quale arena delle proprie diatribe sofistiche la *Bibbia* e l'*esegesi* della medesima.

verità qualsiasi cosa indiscriminatamente: fare della critica significherebbe dubitare, sarebbe una profanazione; non le rimane perciò che un solo modo di pensare, accidentale, indifferente, cioè privo di verità e sofistico: non può che escogitare le piú infondate distinzioni e scappatoie, le astuzie e gli artifizi piú ignominiosi. E quanto piú la rivelazione è lontana nel tempo, quanto piú l'intelligenza si evolve e si emancipa, tanto piú stridente si fa la contraddizione fra l'intelligenza e la fede nella rivelazione. Il credente può ancora difendere la santità e divinità della medesima soltanto ponendosi *coscientemente* in contraddizione con sé stesso, con la verità, con la ragione, soltanto con l'*arbitrio impudente*, soltanto con *sfrontate menzogne*, soltanto *peccando contro lo Spirito Santo*.

*Capitolo ventitreesimo*

## *La contraddizione nell'essenza di Dio in generale*

Il punto su cui converge la sofistica cristiana è il concetto di Dio. Dio è l'essere umano per eccellenza, e pur tuttavia bisogna che sia diverso dall'uomo e soprannaturale. Dio è l'essere puro, universale, l'idea dell'essere, e pur tuttavia bisogna che sia una persona, un individuo; oppure: Dio è persona, e pur tuttavia bisogna che sia Dio, essere universale, cioè *non personale.* Dio esiste; la sua esistenza è certa, piú certa della nostra, distinta dalla nostra e da quella delle cose, cioè individuale, e pur tuttavia la sua esistenza deve essere spirituale, ossia non percettibile come esistenza *particolare.* Ciò che "*deve*" essere è sempre il contrario di ciò che "*è.*" Il concetto fondamentale è una contraddizione mascherata soltanto con sofismi. Un Dio che non si curi di noi, che non esaudisca le nostre preghiere, che non ci veda e non ci ami, non è un Dio; perciò si fa dell'umanità l'attributo essenziale di Dio; ma nel contempo si dice: un Dio che non esiste per sé, *al di fuori e al disopra* dell'uomo, come essere *diverso* dall'uomo, è un fantasma: ed ecco l'inumanità e la sovrumanità attributi essenziali di Dio. Un Dio che non sia come noi, che non abbia coscienza e giudizio, ossia intelligenza personale e coscienza personale, come ad esempio la sostanza di Spinoza, non è un Dio. L'essenziale identità con noi è la condizione prima a cui è subordinata la divinità; si fa dipendere il concetto di divinità dal concetto piú alto di personalità e di coscienza a cui il nostro pensiero possa giungere. Ma un Dio, si torna poi a dire, che non si distingua essenzialmente da noi, non è un Dio.

La contemplazione incosciente, involontaria e immediata dell'essere dell'uomo come fosse un altro essere, costituisce il vero e proprio carattere della religione, ma quando questo essere è dato in pasto alla speculazione e alla teologia, diviene una miniera inesauribile di menzogne, di inganni,

di ragionamenti artificiosi, di contraddizioni e di sofismi.

Un ripiego e un espediente caratteristici della sofistica cristiana è l'iperscrutabilità e l'inconcepibilità dell'essere divino. Ma, come vedremo, il mistero di questa inconcepibilità consiste semplicemente nell'aver fatto di un attributo noto un attributo ignoto, di una qualità naturale, una qualità soprannaturale, cioè non naturale, cosí da ingenerare l'apparenza, l'illusione, che l'essere divino sia diverso dall'umano e appunto perciò inconcepibile.

Nel suo significato originario l'inconcepibilità di Dio non è che un'espressione sentimentale. Nella commozione, davanti ad un fenomeno sorprendente, anche a noi vien fatto di esclamare: "È incredibile, inesplicabile, sorpassa ogni mia possibilità di comprensione!" anche se poi, riflettendo, ci accorgiamo che l'oggetto che ha destato in noi tanta meraviglia è tutt'altro che incomprensibile. L'inconcepibilità della religione non è il punto morto dove si arresta il ragionamento quando l'intelligenza viene a mancare, bensí una esclamazione patetica suscitata da un'impressione della fantasia sul sentimento; la fantasia è l'organo primo della religione. Nel significato originario della religione la distinzione fra Dio e uomo, da un lato investe puramente l'*esistenza*, in quanto Dio di fronte all'uomo è l'essere autonomo, d'altro lato è una distinzione puramente quantitativa, cioè operata dalla *fantasia*; le distinzioni della fantasia sono infatti soltanto quantitative. L'infinità di Dio nella religione è un'infinità quantitativa: Dio è ciò che è l'uomo e ha ciò che ha l'uomo, ma in misura infinitamente maggiore. La natura di Dio è la natura della fantasia oggettivata.[1] Dio è un essere sensibile, ma astratto dai limiti della sensibilità, l'essere sensibile che non ha limiti. Ma che cosa è la fantasia? la sensibilità libera da ogni limite, da ogni misura. Dio è l'esistenza eterna, cioè l'esistenza perpetua, l'esistenza in tutti i tempi; Dio è l'esistenza onnipresente, cioè l'esistenza in ogni luogo; Dio è l'essere onnisciente, cioè l'essere consapevole di ogni cosa singola, di ogni cosa sensibile senza distinzione, senza limitazione di tempo e di luogo.

Eternità e onnipresenza sono qualità sensibili, poiché con esse non si viene a negare l'esistenza nel tempo e nello spazio, ma soltanto la limitazione di un *determinato* tempo e di un *determinato* luogo. Cosí pure l'onniscienza è una

[1] Ciò appare anche dai superlativi e dalla preposizione "sopra" (ὑπέρ) che precede gli attributi divini, superlativi che hanno sempre avuto una parte di primo piano nella teologia, come pure nei neoplatonici, che sono i cristiani della filosofia pagana.

facoltà sensibile, un conoscere dei sensi. La religione non esita ad attribuire a Dio i sensi piú nobili: Dio vede e ode tutto. Ma l'onniscienza divina è una conoscenza sensibile spogliata dalla determinatezza, che è il carattere essenziale della reale conoscenza sensibile. I miei sensi mi rappresentano gli oggetti sensibili soltanto successivamente e fuori da me; ma Dio si rappresenta *contemporaneamente* tutto ciò che è sensibile: tutto ciò che è nello spazio gli è presente senza limitazione di spazio, tutto ciò che è temporale senza limitazione di tempo, tutto ciò che è sensibile senza limitazione della sensibilità.[2] Ciò significa: amplifico con la fantasia il mio orizzonte sensibile; nella confusa rappresentazione della totalità rendo a me presenti tutte le cose, anche quelle localmente assenti, e pongo questa rappresentazione, che trascende il mio limitato orizzonte sensibile, come una essenza divina. Sento come un limite la mia conoscenza legata a un orizzonte circoscritto, all'esperienza sensibile; e questo limite lo abolisco nella fantasia, che mi accorda piena libertà. Abolendo questo limite mediante la fantasia pongo l'onniscienza come facoltà ed essenza divina. Pur tuttavia l'onniscienza si distingue dalla mia conoscenza soltanto *quantitativamente*; la *qualità* è la medesima. In realtà neppur potrei attribuire l'onniscienza a un oggetto o a un essere a me esterno, se fosse una conoscenza *essenzialmente* diversa dalla mia, se non fosse un mio modo di rappresentazione, se non esistesse nella mia immaginazione. Le cose sensibili sono l'oggetto e il contenuto dell'onniscienza divina, cosí come della mia conoscenza particolare. La fantasia abolisce puramente i limiti ma non muta la qualità. Dio conosce tutto, noi soltanto una sola cosa o poche cose.

Il benefico effetto della religione consiste proprio in questo amplificarsi della coscienza che in tal modo esce dai limiti della percezione sensibile. Nella religione l'uomo è all'aperto, *sub divo*; nella sua coscienza sensibile è come imprigionato in una dimora angusta e limitata. Originariamente — e solo nella religione delle origini vi è qualche cosa di santo, di vero, di puro e di buono — la religione si rivolge essenzialmente agli spiriti incolti legati a una sensibilità immediata; per questi essa è l'allontanamento dei limiti della sensibilità. Popoli e uomini ignoranti, dal-

[2] "Dio sa dunque quante sono le pulci, le zanzare, i moscerini e i pesci, sa quanti sono quelli che nascono e quelli che muoiono, e non viene a conoscere una cosa alla volta, successivamente, ma tutto sa contemporaneamente e d'un sol tratto." PIETRO LOMBARDO (l. I dist., 39, c. 3).

l'orizzonte limitato, appartati dal mondo civile, conservano la religione in questo suo originario significato, perché essi stessi sono rimasti alle origini. Quanto piú ristretto l'orizzonte dell'uomo, quanto meno egli sa di storia, di scienze naturali, di filosofia, tanto piú egli è legato alla propria religione e tanto meno desidera sbarazzarsene.

In conseguenza di ciò nell'uomo religioso è assente ogni esigenza di cultura. Perché presso gli ebrei l'arte e la scienza non fiorirono come presso i greci? Perché gli ebrei non ne sentivano il bisogno. E perché non ne sentivano il bisogno? Perché Geova suppliva per essi a tutto questo. Nell'onniscienza divina l'uomo abolisce i limiti della propria conoscenza,[3] nell'onnipresenza divina supera i limiti della propria visuale localmente circoscritta, nell'eternità divina, i limiti del proprio tempo. L'uomo religioso ha la felicità nella propria fantasia; egli ha tutto concentrato in un sol punto; tiene tutto nella sua bisaccia. Geova mi accompagna dappertutto; non ho bisogno di esplorare il mondo esterno; ho nel mio Dio il compendio di tutti i tesori e di tutte le cose preziose, di tutto ciò che è degno di esser conosciuto ed osservato. La civiltà invece è subordinata al mondo esterno, e ha esigenze innumerevoli e d'ogni genere; essa trionfa dei limiti della coscienza sensibile e della vita stessa mediante un'attività a sua volta sensibile e reale, non mediante la virtú magica della fantasia religiosa. Il cristianesimo non sente tali esigenze, perciò — non lo si ripeterà mai abbastanza — non ha in sé alcun principio di progresso e di cultura, alcuna tendenza al lavoro, allo sforzo poiché i limiti e gli ostacoli della vita terrena non li spezza che attraverso l'immaginazione, in Dio, nel Cielo. Dio è tutto ciò che il cuore brama e ricerca, Dio è ogni cosa, è ogni bene. "Sia che tu voglia amore o fedeltà o verità o conforto o assistenza, tutto ciò si trova in lui senza limite e senza misura. Se tu agogni la bellezza, egli è fra tutti il piú bello. Se tu agogni la ricchezza, egli è fra tutti il piú ricco. Se desideri potenza, egli è il piú potente; e qualsivoglia cosa il tuo cuore possa desiderare, la trova in misura infinita in lui, in quel bene sommo fra tutti i beni che è Dio."[4] Ma chi ha tutto in Dio, chi nell'immaginazione gode già la beatitudine celeste, come può trovarsi in quello stato di pena e di bisogno, che è lo stimolo ad ogni progresso?

[3] "Coloro che conoscono colui che tutto conosce, non possono ignorare alcuna cosa." PSEUDO AGOSTINO (*Liber. meditat.*, c. 26).

[4] J. TAULER (ed. cit., p. 312).

La civiltà non tende ad altro che a realizzare il regno della beatitudine *su questa terra*; ma la beatitudine *celeste*, a cui tende la religione, la si realizza e la si guadagna soltanto con un'attività *religiosa.*

La differenza fra l'essere divino e l'umano, originariamente solo *quantitativa*, viene trasformata dalla teologia in una differenza *qualitativa*, e in questo modo l'inconcepibilità di Dio, che in origine è soltanto un moto sentimentale, un'espressione di meraviglia e di ammirazione, un'impressione della fantasia sul sentimento, viene fissata come un attributo oggettivo, come una effettiva inconcepibilità. L'espressione piú usata dalla teologia in questo caso è che noi di Dio conosciamo il *quod*, ma che giammai arriveremo a comprendere il *quia*. È chiaro, per esempio, è anzi certo e indubitabile che a Dio spetti l'attributo di creatore, che egli abbia creato il mondo, e non da una materia preesistente, bensí dal nulla in virtú della sua onnipotenza; ma *come* ciò sia possibile, è cosa che naturalmente trascende la nostra intelligenza limitata. Ciò significa: il concetto *generico* è chiaro, è certo, ma il concetto *specifico* è oscuro, incerto.

Il concetto dell'attività, dell'agire, del creare, è in sé e per sé un concetto divino, perciò non si esita ad attribuirlo a Dio. Nell'attività l'uomo si sente libero, infinito, felice; nella passività, limitato, oppresso, infelice. L'attività è un sentimento positivo di sé. Positivo in genere è tutto ciò che nell'uomo si accompagna alla gioia, e Dio, come già abbiamo detto, è il concetto della gioia pura, infinita. Ci riesce soltanto ciò che facciamo volentieri; l'attività gioiosa trionfa di tutto. Ma un'attività per essere gioiosa deve essere in armonia con la nostra natura, ed allora questa nostra natura non è piú da noi sentita come limite, come costrizione. L'attività piú ricca di gioia, piú felice, è l'attività creatrice: leggere, per esempio, dà gioia, ma *creare* una cosa degna di essere letta dà una gioia ancora maggiore. Si dice anche che vi è piú felicità nel dare che nel ricevere. L'attività creatrice in generale è dunque attribuita a Dio, ossia è contemplata e oggettivata come un'attività divina. Ma in Dio questa attività viene spogliata di ogni qualificazione particolare, di ogni *forma* specifica di attività, cosí che rimane soltanto la qualificazione fondamentale — il produrre qualche cosa di *esterno a sé* — la quale è però una qualificazione essenzialmente umana. Dio non ha prodotto, come l'uomo, questo o quello, una cosa particolare, bensí *tutto*; la sua attività è *universale, senza limite*. È quindi

evidente che il modo in cui Dio ha tutto prodotto sia inconcepibile, perché questo modo di attività non è una forma specifica di attività, e il domandarsi il «come» è qui fuori proposito, è una domanda in sé e per sé già respinta dal concetto stesso di attività illimitata. Ogni attività particolare produce i suoi effetti in un modo particolare, perché in questo caso l'attività stessa è una forma determinata di attività; *necessariamente* quindi ci si domanda come una cosa venne prodotta. Ma la domanda: come Dio ha creato il mondo, rimane necessariamente senza risposta, perché l'attività stessa che ha creato il mondo già di per sé nega il concetto di ogni attività determinata, che sola può giustificare questa domanda, esclude da sé ogni forma di attività connessa a una sostanza determinata, cioè a una materia. Con questa domanda si viene illegittimamente a inserire fra il soggetto, l'attività creatrice, e l'oggetto, ciò che è creato, un concetto intermedio, il concetto di particolarità, che nulla ha qui a che fare, che dev'essere assolutamente escluso. L'attività di Dio si riferisce solo a una universalità: tutto, il mondo. Dio ha creato *tutto*, non *qualche cosa di particolare*; la totalità indeterminata, il tutto come lo concepisce la fantasia, non la cosa determinata, la cosa particolare, come viene oggettivata nella sua particolarità dai sensi, e nella sua totalità, come universo, dalla ragione. Ogni cosa si origina in modo naturale, è una cosa determinata, e come tale ha un'origine e una causa determinata. Non Dio ma il carbonio ha prodotto il diamante; non a Dio deve la sua origine questo sale, ma soltanto alla combinazione di questo determinato acido con una determinata base. Dio ha soltanto prodotto *tutto questo senza distinzione*.

Nella rappresentazione religiosa Dio ha senza dubbio creato ogni singola cosa, perché ogni singola cosa è compresa nel *tutto*, ma solo indirettamente; infatti non ha prodotto la singola cosa singolarmente, la cosa determinata in un modo determinato, altrimenti egli stesso sarebbe un essere determinato. Indubbiamente è inconcepibile come da questa attività generale, indeterminata, sia risultata la cosa particolare, determinata, ma unicamente perché introduco illegittimamente l'oggetto della mia concezione sensibile, naturale, ossia la cosa particolare, perché attribuisco all'attività divina un oggetto che *non* le compete. La religione non concepisce il mondo nelle sue leggi fisiche, non si preoccupa di trovargli una spiegazione naturale, la quale può essere data soltanto ponendo un'origine naturale delle cose. Ma l'origine è un concetto teoretico, un

concetto della naturale filosofia. I filosofi pagani si occuparono dell'origine delle cose, ma la coscienza religiosa cristiana ripudiò questo concetto come irreligioso, pagano, e vi sostituí il concetto pratico, soggettivo, della creazione; la creazione non è che il divieto di pensare che le cose abbiano avuto un'origine naturale, è l'interdizione di ogni fisica e di ogni filosofia della natura. La coscienza religiosa allaccia direttamente il mondo a Dio; deriva tutto da Dio, perché nessuna cosa le si oggettiva nella sua particolarità e realtà, perché nessuna cosa è per essa un oggetto razionale. Tutto proviene da Dio: ciò è sufficiente, ciò soddisfa pienamente la coscienza religiosa. Il chiedersi *come* Dio abbia creato il mondo, è un porre indirettamente in dubbio la creazione divina, è una domanda che apre la via all'ateismo, al materialismo, al naturalismo. Chi si chiede ciò concepisce già il mondo teoreticamente, nelle sue leggi fisiche, cioè lo oggettiva nella sua realtà, nella peculiarità della sua materia. Ma la materia è in contraddizione con il concetto dell'attività divina indeterminata, immateriale, e questa contraddizione porta a negare il concetto fondamentale di creazione.

Perché la creazione ad opera dell'onnipotenza non sia un concetto assurdo ma una verità, bisogna che tutti gli eventi, tutti i fenomeni del mondo, vengano derivati da Dio; quando invece l'uomo non rinuncia a concepire il mondo secondo le leggi fisiche, quando investiga il "come," le cause specifiche dei fenomeni, allora la creazione non è piú un mito del passato. La creazione non è un mistero per la coscienza religiosa, cioè non la lascia insoddisfatta — o tutt'al piú ciò che avviene soltanto nei momenti di irreligiosità, di dubbio, quando questa si storna da Dio e si volge alle cose —, ma lo è per la speculazione, per la teologia, che con un occhio sbircia il cielo e con l'altro il mondo. Quale la causa, tale l'effetto. Da un flauto avrai soltanto un suono da flauto, ma non un suono da fagotto o da tromba. Se senti suonare un fagotto senza aver mai visto né sentito parlare di alcun strumento a fiato oltre il flauto, senza dubbio sarà per te inconcepibile che dal flauto possa uscire un simile suono. Il nostro caso non è diverso, benché il paragone non sia del tutto appropriato per il fatto che anche il flauto è uno strumento specifico. Ma immagina, se ti è possibile, uno strumento universale, che concentri in sé tutti gli strumenti senza essere uno strumento *determinato*, e allora comprenderai che è un non senso e una contraddizione pretendere un suono *specifico*, proprio di uno *specifico* strumento, da uno

strumento dal quale tu hai appunto eliminato ciò che costituisce il carattere peculiare di un qualsiasi specifico strumento.

Ma questa inconcepibilità ha nel contempo anche lo scopo di distinguere l'attività divina da quella umana, ossia di dissimulare e occultare la somiglianza, l'analogia, o meglio l'essenziale identità della medesima con l'attività dell'uomo, cosí da farla apparire un'attività essenzialmente diversa. Ciò che distingue l'attività divina da quella umana è *il nulla*. Dio fa, fa qualche cosa di esterno da sé, come l'uomo. Fare è un concetto puramente e fondamentalmente umano. La natura *genera*, produce, l'uomo *fa*. Fare indica un agire da cui mi posso astenere, un agire voluto, intenzionale, esteriore, un agire a cui il mio essere piú proprio, piú intimo, non partecipa direttamente, dal quale non sono nel contempo posseduto. L'attività spirituale invece non è un'attività accidentale, ma si identifica con il mio essere, mi è necessaria, è per me un intimo bisogno, e perciò appunto si impossessa del mio essere piú intimo, mi modifica, mi commuove. Le opere spirituali non vengono fatte — il fare non riguarda che l'atto materiale dell'esecuzione —: esse nascono in noi.[5] Ma il fare è un'attività accidentale, perciò libera, ossia dipendente dalla nostra volontà. Fin qui dunque Dio non si distingue in nulla dall'uomo: si pone anzi in particolare evidenza che il suo fare è libero, che dipende solo dalla sua volontà, anzi dal suo *beneplacito*: è piaciuto a Dio creare il mondo. In questo modo l'uomo divinizza il compiacimento del proprio piacere, del proprio arbitrio, del proprio beneplacito. Con l'immagine del beneplacito divino, l'attività di Dio non ha piú il carattere dell'attività umana; Dio non rispecchia piú l'essere dell'uomo, bensí la vanità e la presunzione umana.

Ma a questo punto l'accordo fra l'attività divina e quella umana viene d'un tratto a cessare: Dio fa *dal nulla*, *crea* — fare dal nulla è creare —: qui sta la differenza. Per la sua

[5] Perciò nell'epoca moderna si è considerata l'attività del genio l'effettiva attività creatrice del mondo: un nuovo campo è stato cosí aperto all'immaginazione dei filosofi della religione. Per la critica della speculazione religiosa sarebbe particolarmente interessante prendere in esame i vari modi in cui attraverso i tempi i filosofi della religione hanno cercato di accordare la libertà, o meglio l'arbitrarietà, cioè la non necessità della creazione, che contraddice la ragione, con la necessità della creazione stessa, ossia con la ragione. Ma questa critica esula dal nostro scopo. Sottoponiamo a critica la speculazione soltanto attraverso la critica della religione, limitandoci a ciò che in essa è originario e fondamentale. La critica della speculazione religiosa ne è una pura conseguenza.

qualificazione *essenziale* l'attività divina è un'attività umana, ma negando ad essa ogni determinatezza e precisazione, la speculazione la rende *non* umana. Però questa negazione annulla il concetto: non rimane piú che una rappresentazione vuota, priva di contenuto, perché la possibilità del pensiero, della rappresentazione è esaurita; ossia la differenza fra l'attività umana e quella divina è in realtà un nulla, un *nihil negativum* dell'intelligenza. L'ingenuo riconoscimento di questo nulla intellettuale, significa riconoscere il nulla come oggetto.

Dio è amore, ma non amore umano, Dio è intelligenza, ma non intelligenza umana, no certo! è un'intelligenza essenzialmente diversa. In che cosa consiste questa diversità? Non posso pensare né immaginare un'intelligenza con caratteri diversi da quelli con cui si manifesta nell'uomo; non posso suddividere l'intelligenza, cosí da averne piú d'una; posso pensare soltanto un'unica e medesima intelligenza. Senza dubbio posso pensare l'intelligenza *in sé*, cioè libera da limiti accidentali; ma in questo modo non abolisco la sua natura *essenziale*. La speculazione religiosa invece abolisce appunto il carattere che fa sí che una cosa sia *quello che è*. Unicamente ciò per cui l'intelligenza divina è identica a quella umana, ciò unicamente è *qualche cosa, è intelligenza*, è un concetto reale; ma ciò che dovrebbe fare di essa una facoltà diversa, anzi essenzialmente diversa dalla facoltà umana, oggettivamente è nulla, soggettivamente pura immaginazione.

Un altro caratteristico esempio è l'imperscrutabile mistero della procreazione del figlio di Dio. La procreazione di Dio è naturalmente diversa dalla comune procreazione umana, ben s'intende!, è una procreazione soprannaturale, cioè in realtà puramente illusoria, apparente — una procreazione priva delle caratteristiche per cui la procreazione è *procreazione*; le manca infatti la differenziazione del sesso —: è dunque una procreazione che contraddice la natura e la ragione; ma appunto per questo, appunto perché è una contraddizione, perché non esprime nulla di *determinato*, perché nulla offre al *pensiero*, tanto piú lascia libero campo alla fantasia, e perciò tanto piú sembra profonda e impressiona il sentimento. Dio è padre e figlio — Dio, rifletti bene a ciò, Dio! Il pensiero è vinto dalla commozione; il sentirsi tutt'uno con Dio rapisce l'uomo in estasi; ciò che vi è di piú lontano da noi viene espresso con ciò che abbiamo di piú vicino; ciò che è piú estraneo all'uomo con ciò che meglio conosciamo, con ciò che ci è piú intimo;

ciò che è soprannaturale con ciò che è naturale; ossia il soprannaturale viene posto come naturale, il divino come umano, e la distinzione fra il divino e l'umano viene abolita. Ma questa unità del divino e dell'umano la si viene subito a negare: ciò che Dio ha in comune con l'uomo, in Dio deve *significare* qualche cosa di completamente diverso, e cosí ciò che ci appartiene torna a divenirci estraneo, ciò che ci è noto, ignoto, ciò che piú ci è vicino, lontano. Dio *non* procrea come la natura, *non* è padre, *non* è figlio nel modo in cui lo siamo noi; ma *come* allora? Appunto questo è l'inconcepibile, l'inesprimibile mistero della procreazione divina. Cosí la religione, o meglio la teologia, finiscon sempre col porre in Dio l'elemento naturale, umano, da esse negato, ma sempre lo pongono in modo che *contraddica* l'essere dell'uomo e della natura, perché in Dio *deve* essere qualche cosa di diverso, benché in realtà non lo sia.

Mentre in tutte le altre qualificazioni dell'essere divino il «nulla» in cui riposa la distinzione fra Dio e noi è dissimulato, nascosto, nella creazione è un nulla manifesto, espresso, oggettivo; perciò è il «nulla» ufficiale, notorio, che distingue la teologia dall'antropologia.

L'attributo fondamentale con cui l'uomo fa di Dio, ossia del proprio essere oggettivato, un essere estraneo e inconcepibile, è quello dell'autonomia, dell'individualità, o — per servirci di un'espressione ancora piú astratta — della personalità. Il concetto dell'esistenza di Dio ha la sua realtà soltanto nel concetto della rivelazione divina, ma il concetto della rivelazione come autoconferma di Dio, ha la sua realtà soltanto nel concetto di personalità. Dio è un *essere personale*: ecco la misteriosa parola che con un tocco di bacchetta magica trasforma il soggettivo in oggettivo, il concetto in realtà. Tutti i predicati, tutti gli attributi divini, poiché appartengono a un essere personale, dunque *diverso*, distinto dall'uomo e dotato di un'esistenza autonoma, immediatamente *appaiono* attributi *effettivamente diversi* da quelli dell'uomo, nonostante la loro fondamentale ed *essenziale identità* con gli attributi umani. Di qui nasce per la teologia il concetto dei cosí detti antropomorfismi. Gli antropomorfismi sono somiglianze fra Dio e l'uomo; gli attributi dell'essere divino e dell'umano non sono i medesimi, ma si assomigliano.

La personalità è quindi anche l'antidoto del panteismo; ossia mediante la rappresentazione della personalità di Dio la speculazione religiosa si vieta di concepire Dio come

un essere non distinto dall'essere umano. Il panteismo, con rozza ma pur significativa espressione, dice: l'uomo è una emanazione, ossia *parte* dell'essere divino; il cristiano invece: l'uomo è un'*immagine* di Dio, oppure anche: un essere *imparentato* con Dio; l'uomo infatti secondo la religione non discende dalla natura, ma è di schiatta, di origine divina. Ma il termine parentela è impreciso ed equivoco. Vi sono gradi diversi di parentela, la parentela può essere vicina e lontana. Qual parentela si vuol intendere? Al rapporto dell'uomo verso Dio, secondo la religione, si conviene un unico rapporto di parentela, il piú stretto, il piú intimo, il piú santo che ci si possa immaginare: quello di figlio a padre. Dunque la distinzione fra Dio e l'uomo consiste nell'essere Dio il padre dell'uomo, l'uomo il figlio, la creatura di Dio. In questo modo si viene anche a porre direttamente e a fondare sul sentimento l'indipendenza di Dio e la dipendenza dell'uomo, laddove nel panteismo si è indotti a pensare che la parte, in quanto parte integrante del tutto, sia, non meno del tutto, indipendente.

Pur tuttavia la differenza non è che *apparente*. Il padre non è padre senza figlio; l'unione di entrambi costituisce un essere comune. Nell'amore l'uomo rinuncia alla propria autonomia, si degrada a *parte*; la sua degradazione e umiliazione non si compensano che con l'umiliazione dell'altro essere, che pure si riduce a parte, di modo che entrambi si assoggettano a una potenza superiore, alla potenza dello spirito familiare, dell'amore. Perciò il rapporto fra Dio e uomo è il medesimo che nel panteismo, con la sola differenza che qui assume un aspetto personale, patriarcale, là impersonale, universale; con la sola differenza che il panteismo esprime in forma *logica*, e perciò *precisa, diretta*, ciò che la religione evita di dire, elude con la *fantasia*. Che Dio e l'uomo si appartengano a vicenda, o meglio siano indistinguibili, la religione lo vela, rappresentando entrambi come persone, come individui, e nel contempo Dio come un essere autonomo, *a prescindere dalla sua paternità*; autonomia dunque solo apparente, poiché chi, come il Dio cristiano, è nel profondo del cuore padre, ha la sua vita e il suo essere nel figlio.

L'intimo rapporto di interdipendenza fra Dio e l'uomo in quanto reciprocamente padre e figlio, non può venire annullato dalla distinzione fra Cristo, figlio effettivo, e gli uomini, figli adottivi di Dio, per cui Dio verrebbe a trovarsi in un effettivo rapporto di dipendenza unicamente nei confronti di Cristo, suo figlio unigenito, ma non nei confronti dell'uomo.

Questa distinzione è infatti puramente teologica, cioè illusoria. Dio adotta soltanto *uomini*, non mai bestie. L'adozione di Dio ha il suo fondamento nella natura umana. Viene adottato dalla grazia divina soltanto l'uomo consapevole della sua natura e dignità divine. Inoltre lo stesso figlio unigenito non è che il concetto di umanità, non è che l'uomo preoccupato del proprio essere, l'uomo ultraterreno che in Dio si cela a sé stesso e al mondo. *Il Verbo* è l'uomo celato, nascosto; l'uomo è il *Verbo* rivelato, manifesto. Il *Verbo* non è che l'*avant-propos* dell'uomo. Ciò che è valido per il *Verbo* è dunque valido anche per l'essere dell'uomo.[6] Ora, fra Dio e il figlio unigenito non vi è alcuna differenza essenziale — chi conosce il figlio, conosce Dio padre —, quindi non ve n'è alcuna neppure fra Dio e l'uomo.

Anche la dottrina dell'uomo immagine di Dio ci riporta al caso già trattato. L'immagine qui non è una cosa morta, priva di vita, ma un essere vivente. L'uomo è l'immagine di Dio: ciò significa che l'uomo è un essere simile a Dio. La somiglianza fra esseri viventi si fonda sulla consanguineità. Quindi la dottrina dell'uomo immagine di Dio si riduce alla parentela dell'uomo con Dio: l'uomo è simile a Dio perché è il figlio di Dio. La somiglianza non è che la manifestazione sensibile della parentela; da quella deduciamo sempre questa.

Ma come simbolo dei rapporti fra Dio e uomo, il concetto di somiglianza non è meno ingannevole, illusorio ed equivoco di quello di parentela. Soltanto il concetto della personalità di Dio esclude la possibilità di identificare le due nature. La somiglianza *è l'unità di Dio e uomo che non vuol ammettere di essere unità*, che si nasconde dietro lo schermo di un termine intermedio, nella nebulosità della fantasia. Se allontano questa nebbia, questa foschia, ho l'unità nuda e pura. Quanto piú due esseri si assomigliano, tanto meno si distinguono uno dall'altro; conoscendo l'uno conosco l'altro. Vi sono senza dubbio gradi diversi di somiglianza; ma anche la somiglianza fra Dio e l'uomo ha dei gradi. L'uomo buono e pio è piú simile a Dio di quanto non lo sia un qualsiasi uomo simile a Dio puramente in grazia della propria natura umana. Si può dunque ammettere

[6] "Mi sarebbe possibile raggiungere la massima unione con Cristo, pari a quella di Cristo con il Padre, se potessi spogliarmi di ciò che è proprio di questo o di quell'uomo e se potessi assumere l'*umanità*. Infatti tutto ciò che Dio diede al figlio unigenito, anche *a me* lo ha dato cosí completamente come a lui." (*Predigten etc.*, ed. cit., p. 14). "Fra l'anima e il Figlio unigenito non vi è differenza alcuna." (*Ibidem*, p. 68).

il grado massimo di somiglianza, dovesse pur venire raggiunto dall'uomo non su questa terra, ma nell'al di là. Ma ciò che l'uomo sarà in futuro appartiene già alla sua natura, almeno in potenza. Abbiamo il grado massimo di somiglianza quando due individui od esseri significano ed esprimono la *medesima* cosa, cosí che non vi è fra di essi altra distinzione se non quella che sono due individui; poiché le qualità essenziali sono le medesime in entrambi, la ragione non li può distinguere uno dall'altro — ogni fondamento di distinzione è per essa scomparso —; li posso distinguere unicamente nella rappresentazione, nell'immagine che mi proviene dai sensi. Se i miei occhi non mi dicessero: sono due esseri distinti nell'esistenza, la ragione li prenderebbe entrambi per un unico e medesimo essere. Tanto è vero che perfino i miei occhi scambiano questi due esseri fra di loro. Può essere scambiato ciò che è differente per i sensi ma identico per la ragione, o meglio ciò che è differente soltanto nell'esistenza, non nell'essenza. Due persone perfettamente simili hanno un fascino straordinario per la fantasia: la somiglianza offre materia ad ogni genere di mistificazioni e di illusioni; l'occhio si burla della ragione, per la quale il concetto di esistenza autonoma si associa sempre al concetto di una precisa differenza.

La religione è la luce dello spirito che rifrangendosi nella fantasia e nel sentimento fa apparire come *duplice* un *unico e medesimo essere.* La somiglianza è unità per la ragione, ma una unità che non appare, perché spezzata nell'ambito della realtà dall'immediata rappresentazione sensibile, nell'ambito della religione dalla rappresentazione e dall'immaginazione; in breve, è l'identità logica annullata dalla rappresentazione della personalità. Non mi è possibile distinguere veramente il padre dal figlio, l'archetipo dall'immagine, Dio dall'uomo, se non introducendo il concetto di personalità. La somiglianza è l'unità *affermata* dalla ragione e dalla verità, *negata* invece dall'immaginazione; l'unità che lascia sussistere una distinzione *apparente,* una *rappresentazione illusoria,* che né decisamente afferma, né decisamente nega l'identità di Dio e uomo.

*Capitolo ventiquattresimo*

# *La contraddizione nella speculazione su Dio*

Come abbiamo visto, è mediante il concetto della personalità di Dio che l'uomo trasforma gli attributi del proprio essere in attributi di un essere da lui diverso e soprannaturale. La personalità di Dio null'altro è che la personalità dell'uomo proiettata fuori dall'uomo ed oggettivata.

Su questo processo si fonda anche la filosofia della religione di Hegel; in essa infatti la coscienza che l'uomo ha di Dio diviene la coscienza che Dio ha di sé stesso. Dio è da noi pensato, da noi conosciuto. Secondo la speculazione hegeliana questo "esser pensato" è l'atto con cui Dio pensa sé stesso; essa unifica i due termini che la religione separa, e si dimostra in questo caso molto piú profonda. Infatti per Dio l'esser pensato è tutt'altra cosa che per un oggetto esteriore. Dio è un essere spirituale, interiore; la coscienza, il pensiero è un atto spirituale, interiore, perciò il venir pensato è l'affermazione di ciò che Dio è, è l'essenza divina manifestata come atto. Il venir pensato, conosciuto, per *Dio* è essenziale, necessario, invece per un *albero* il venir pensato è accidentale, indifferente. E questa necessità sarebbe puramente soggettiva, cioè erroneamente da noi attribuita all'Essere divino? No, è impossibile. Per noi Dio non esiste e non può esistere se noi non lo pensiamo; come spiegar ciò, se in sé stesso gli fosse indifferente, come è indifferente a un tronco d'albero, l'esser pensato, conosciuto, o il non esserlo? Ripetiamo, è impossibile. In Dio il venir pensato si identifica necessariamente con il pensare sé stesso.

Secondo la religione Dio viene pensato in duplice modo: da noi e da sé stesso. Dio pensa a sé stesso, indipendentemente dal fatto di esser pensato da noi: ha un'autocoscienza distinta, indipendente dalla nostra coscienza; e non può essere che cosí, dal momento che Dio viene rappresentato come una persona reale. Una persona reale, la persona uma-

na, per esempio, pensa sé stessa ed è pensata dall'altro; l'esser pensata è per essa cosa indifferente, esteriore. Ecco l'estremo a cui può giungere l'antropopatismo religioso: per rendere Dio libero e indipendente da tutto ciò che è umano, non si esita a fare di Dio addirittura una persona formale, reale, ponendo *in* lui il suo pensiero, e *fuori* di lui il venir pensato, come cosa che concerne un altro essere. Che noi e il nostro pensiero siamo per lui indifferenti è la prova della sua autonomia, cioè della sua esistenza esterna all'uomo e personale. Indubbiamente anche la religione fa del nostro atto di pensare Dio l'atto con cui Dio pensa sé stesso; ma poiché essa compie ciò *inconsapevolmente*, presupponendo *senza mediazione* Dio come un essere personale dotato di esistenza autonoma, è *cosciente* unicamente dalla reciproca indipendenza dei due termini.

Ma neppure la religione persiste nel considerare i due termini reciprocamente indipendenti. Per rivelarsi, Dio crea: la creazione è la rivelazione di Dio. Ma non vi è un Dio per le pietre, per le piante, per le bestie, bensí soltanto per l'uomo, ragione per cui la natura esiste esclusivamente in funzione dell'uomo, ma l'uomo in funzione di Dio. Dio ha la sua glorificazione nell'uomo, l'uomo è il vanto di Dio. Dio conosce sí sé stesso anche senza l'uomo, ma fin tanto che non esiste un altro Io, egli è una persona soltanto in potenza, soltanto immaginaria. Solo quando viene posto ciò che è distinto da Dio, il non divino, Dio diviene cosciente di sé; soltanto conoscendo ciò che *non* è Dio, egli sa ciò che significa essere Dio, conosce la beatitudine della propria divinità. Dunque Dio pone sé stesso come Dio soltanto ponendo ciò che è altro da sé, ponendo il mondo. È Dio onnipotente senza la creazione? No, l'onnipotenza si realizza, si avvera soltanto nella creazione. Che cosa è una forza, una proprietà che non si dimostra, che non si manifesta? Che cos'è una potenza che nulla fa? una luce che non illumina? una sapienza che nulla sa, cioè nulla di reale? Ma che cos'è l'onnipotenza, che sono tutti gli altri attributi divini, se l'uomo non esiste? Nulla è l'uomo senza Dio, ma nulla è anche Dio senza l'uomo[1] infatti soltanto nell'uomo Dio si oggettiva *come Dio, diviene Dio*. Soltanto le diverse facoltà umane pongono in Dio una distinzione, spezzano la sua sterile unità, lo fanno vivo e reale. Le facoltà fisiche dell'uomo fanno di Dio un essere fisico,

[1] "Dio può tanto poco far a meno di noi come noi di lui." (*Predigten ecc.*, ed. cit., p. 16). A questo proposito vedi anche STRAUSS, *Christliche Glaubenslehre*, v. I, p. 47, e *Die deutsche Theologie*, c. 49.

Dio padre che ha creato il mondo, cioè l'essere della natura personificato, rappresentato in forma umana[2]; le facoltà intellettuali fanno di lui un essere intellettuale; le facoltà morali, un essere morale. La miseria dell'uomo è il trionfo della misericordia divina; la nostra sofferenza per il peccato è il sommo gaudio di Dio per la sua santità. Vita, fuoco, sentimento, provengono a Dio soltanto dall'uomo. Dio si adira per il peccatore impenitente, si rallegra per il peccatore pentito. L'uomo è il Dio *manifesto*, nell'uomo soltanto l'essere divino si realizza, si manifesta come tale. Creando il mondo Dio esce dal proprio essere, si pone in rapporto con ciò che è altro da sé, ma nell'uomo egli ritorna in sé stesso: l'uomo conosce Dio, perché nell'uomo Dio trova e conosce sé stesso, si sente Dio. Soltanto dall'angustia, dal bisogno, nasce il sentimento, e soltanto quando sentiamo una cosa la conosciamo *realmente*. Chi può conoscere la misericordia se non sente il bisogno della medesima, la giustizia se non sente l'ingiustizia, la beatitudine se non si sente infelice? Devi sentire ciò che una cosa è, altrimenti non riuscirai mai a conoscerla. Ma soltanto nell'uomo gli attributi divini divengono sentimenti, sensazioni, ossia l'uomo è per Dio la consapevolezza di sé, è il Dio sentito, il Dio reale; gli attributi di Dio sono realtà solo in quanto sono sentiti dall'uomo, solo in quanto qualificazioni patologiche e psicologiche. Se Dio *non* sentisse la miseria umana, se la sensazione di questa miseria fosse in un altro essere da lui distinto, in Dio non vi sarebbe neppure la misericordia, e perciò torneremmo ad avere l'essere privo di ogni qualificazione, il nulla, quale era Dio *prima* che l'uomo fosse e quale sarebbe *senza* l'uomo.

Un esempio. Non so se sono un essere buono, ossia un essere che si dona — buono è infatti soltanto ciò che si dona, che si comunica, *bonum est communicativum sui* —, se prima non mi si presenta l'occasione di fare del bene ad un altro. Soltanto nell'atto del dare vengo a conoscere la felicità di fare il bene, la gioia della generosità, della liberalità. Ma questa gioia è forse diversa dalla gioia di chi riceve? No, sono contento perché l'altro è contento. Sento la miseria dell'altro, soffro con lui; alleviando la sua miseria allevio la mia propria miseria: il sentire la miseria

[2] "La vita temporale e peritura di questo mondo (cioè la vita naturale) l'abbiamo da Dio, poiché egli è l'onnipotente creatore del cielo e della terra. Ma la vita eterna ed immortale ci è data dalle sofferenze e dalla resurrezione del nostro Signore Gesú Cristo... Gesú Cristo, colui che comanda su quella vita." LUTERO (XVI, p. 459).

altrui è pure miseria. La gioia di chi dona non è che il riflesso, la consapevolezza della gioia di chi riceve. È un sentimento comune, e come tale si esprime anche esteriormente nella stretta di mano, nel bacio. Cosí è anche nel nostro caso. Come il sentimento della miseria umana è un sentimento umano, allo stesso modo il sentimento della pietà divina è pure un sentimento umano. Bisogna sentire l'infelicità della limitazione, per sentire la beatitudine dell'infinità. Sono due sentimenti inseparabili: il sentir Dio come Dio è inscindibile dal sentir l'uomo come uomo; per conoscere sé stesso, Dio deve conoscere l'uomo. Dio *è sé stesso* soltanto nell'Io umano, soltanto nel giudizio umano, soltanto nell'intimo dualismo dell'essere umano. Cosí la misericordia è sé stessa, è un soggetto, è una forza, cioè alcunché di particolare, soltanto nella sua antitesi. Dio è Dio soltanto in virtú di ciò che *non è Dio*, soltanto nella distinzione, dalla sua antitesi.

Questo è il segreto della dottrina di Jacob Böhme; ma Jacob Böhme, mistico e teologo, non si rappresenta le cose in modo cosí astratto; per spiegarsi Dio è obbligato a farne un essere umano; ma nel contempo egli pone fuori dall'uomo e oggettiva in forma di qualità sensibili i sentimenti umani in virtú dei quali l'essere divino si manifesta, esce dal nulla e diviene qualche cosa; queste qualità realizzate, questa *natura* in Dio, a loro volta non esprimono altro che l'insieme delle impressioni prodotte dal mondo reale sul cuore e sulla immaginazione dell'uomo. Va inoltre notato che per la coscienza *mistica* è già esistente prima della creazione nell'eternità di Dio ciò che la coscienza *religiosa empirica* pone come esistente soltanto con la reale creazione del mondo e dell'uomo; ma in questo modo essa annulla anche il significato della creazione. Poiché se Dio ha già *dietro di sé* l'altro da Dio, non ha bisogno di averlo *davanti a sé*; se ha già *in sé* ciò che *non* è Dio, non ha bisogno di porre questo non divino per essere Dio. In questo caso la creazione del mondo reale sarebbe superflua, o meglio impossibile; per troppa realtà questo Dio non riesce a realizzarsi; egli è già in sé cosí pieno zeppo di questo mondo, il suo stomaco è già cosí rigurgitante di cibi terreni, che l'esistenza, la creazione dell'universo fisico non può venir spiegata che come effetto di un *motus peristalticus* inverso, come una specie di vomito divino. Quanto abbiamo detto vale anche per il Dio schellinghiano, il quale, benché composto di un'infinità di potenze, pur tuttavia è un Dio assolutamente *impotente*. Dimostra perciò di essere molto piú

sensata la coscienza religiosa empirica secondo la quale Dio si rivela come Dio, cioè realizza, soltanto con la effettiva creazione dell'uomo e della natura, e di conseguenza l'uomo è creato esclusivamente a lode e gloria di Dio. L'uomo è cioè la bocca di Dio, che articola e manifesta gli attributi divini. Dio vuole essere adorato, onorato, lodato. Perché? perché il sentimento dell'uomo verso Dio è la consapevolezza che Dio ha di sé. La coscienza religiosa torna a separare questi due termini inscindibili, facendo di Dio e dell'uomo, mediante la rappresentazione della personalità di Dio, due esistenze autonome; la filosofia hegeliana identificandoli, ma non in modo da eliminare l'antica contraddizione, non è che lo sviluppo coerente, il perfezionamento della verità religiosa. La turba dei dotti doveva essere ben accecata dall'odio contro Hegel per non accorgersi che la sua filosofia, almeno su questo punto, non è in contraddizione con la religione. La contraddice solo per quel che in generale il pensiero educato e coerente contraddice la rappresentazione rozza e incoerente, pur esprimendo la medesima cosa.

Ma se dunque, come dice la filosofia hegeliana, Dio è cosciente di sé nella coscienza che l'uomo ha di Dio, la coscienza umana è *per sé* una coscienza divina. Perché dunque alienare dall'uomo la sua coscienza e farne l'autocoscienza di un essere diverso da lui? Perché attribuisce a Dio l'*essere*, all'uomo soltanto la *coscienza?* Dio ha la sua coscienza nell'uomo e l'uomo il suo essere in Dio? La conoscenza che Dio ha di sé è la conoscenza che l'uomo ha di Dio? Quale assurdo e quale contraddizione! Invertiamo i termini e avremo la verità: la conoscenza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé stesso, della propria natura. La verità è soltanto nell'unità di essere e coscienza. L'essere di Dio non può trovarsi che là dove è la sua coscienza, cioè nell'uomo; nell'essere di Dio non ti si oggettiva che il tuo proprio essere, diviene *cosciente* di ciò che si cela nel tuo *subcosciente.* Se gli attributi dell'essere divino sono umani, allora gli attributi umani sono di natura divina.

Otteniamo una vera, perfetta unità dell'essere divino e dell'umano — ossia l'unità dell'essere umano con sé stesso — unicamente se eliminiamo una particolare filosofia della religione, una teologia distinta dalla psicologia o antropologia, unicamente se riconosciamo l'antropologia stessa come teologia. Ogni identità che non sia vera identità, unità perfetta, ha già in sé una discordanza, la scissione dei due termini, poiché è un'identità che nel contempo si annulla,

o meglio deve essere annullata. Una simile identità contraddice sé stessa e la ragione; è una cosa imperfetta, una fantasticheria, un assurdo, una cosa strampalata, che appare tanto piú profonda quanto piú assurda e lontana dalla verità.

*Capitolo venticinquesimo*

# *La contraddizione nella Trinità*

La religione, o meglio la teologia, non solo oggettiva l'essere umano, ossia divino, come un essere personale, ma rappresenta come persone anche le qualificazioni, gli attributi fondamentali del medesimo. La Trinità originariamente null'altro è che il compendio delle proprietà essenziali e fondamentali che l'uomo distingue nella sua natura. Il diverso modo di concepire queste proprietà determina i modi diversi in cui anche la Trinità viene rappresentata. Ma, come abbiamo detto, queste differenti proprietà di un unico e medesimo essere umano vengono rappresentate come sostanze, come persone divine. L'essere in Dio ipostasi, soggetti, persone, è ciò che appunto distingue questi attributi quali si presentano nell'uomo, conformemente alla legge già enunciata: soltanto nella rappresentazione della personalità di Dio, la personalità umana rende a sé estranei i suoi propri attributi. Ma la personalità di Dio esiste solo nella immaginazione; perciò gli attributi fondamentali di Dio sono ipostasi, persone, soltanto per l'immaginazione; per il pensiero non sono che attributi. La Trinità è la contraddizione di politeismo e monoteismo, di fantasia e ragione, di immaginazione e realtà. La fantasia è la Trinità, la ragione l'unità delle persone. Per la ragione *le tre persone distinte non sono che distinzioni, per la fantasia le distinzioni sono tre persone distinte* che distruggono l'unità dell'essere divino. Per la ragione le tre persone divine sono fantasmi, per l'immaginazione sono esseri. La Trinità pretende che l'uomo pensi l'opposto di ciò che immagina, e immagini l'opposto di ciò che pensa; pretende che egli pensi i fantasmi come esseri.[1]

[1] È singolare come la filosofia della religione prenda le difese della Trinità contro l'empia ragione, benché poi essa stessa abolendo le sostanze personali e dichiarando che il rapporto di padre e figlio non è che un'immagine inadeguata, tolta dalla vita organica, privi la Trinità del suo con-

Vi sono tre persone, ma esse non sono distinte *nell'essenza*. *Tres personae*, ma *una essentia*. Fin qui nulla di straordinario. Possiamo benissimo immaginare tre o anche piú persone, identiche nella loro essenza. Anche noi uomini, per esempio, ci distinguiamo l'uno dall'altro per diversità delle nostre persone, ma essenzialmente, nell'essere, nell'umanità, siamo identici. E questa identificazione non avviene soltanto ad opera della ragione filosofeggiante, ma è anche sentita. Questo individuo è uomo come noi; *punctum satis*; tutte le altre distinzioni scompaiono: che egli sia ricco o povero, intelligente o stupido, colpevole o innocente, poco importa. La simpatia, la partecipazione, è perciò un sentimento essenziale, fondamentale, filosofico. Ma tre o piú persone umane esistono indipendentemente una dall'altra, hanno esistenze distinte, quand'anche l'unità della loro natura si dovesse inoltre realizzare e convalidare nel piú intimo amore. Questo amore fa sí che esse costituiscano una persona morale, ma ognuna ha per sé la propria esistenza fisica. Anche se sono compenetrate l'una nell'altra al punto che l'una non può vivere senza l'altra, tuttavia ognuna di esse ha pur sempre una propria esistenza formale. Avere un'esistenza propria significa avere un'esistenza separata da quella altrui, ed è il contrassegno di una persona, di una sostanza. Non cosí in Dio, e necessariamente, poiché abbiamo sempre la medesima cosa in lui e in noi, ma come cosa diversa, con il postulato che *debba* essere diversa. In Dio le tre persone non hanno tre esistenze distinte; altrimenti nel cielo della dogmatica cristiana, con tutta sincerità e franchezza, ci verrebbero incontro se non proprio molti dèi come nell'Olimpo, per lo meno tre persone divine, dotate ognuna di una propria individualità, *tre dèi*. Gli dèi dell'Olimpo avevano nella loro individualità il contrassegno della loro *reale* personalità; erano identici nell'essere, nella deità, ma ognuno singolarmente per sé era *un* Dio; erano *vere e proprie* persone divine. Invece le tre persone della religione cristiana sono persone soltanto immaginate, supposte, apparenti — indubbiamente *diverse* dalle persone reali —, ma nel contempo *vogliono* e *debbono* essere persone reali. Il contrassegno essenziale della realtà delle loro

tenuto essenziale. In fede mia, se fosse concesso o si volesse volgere in favore delle religioni "finite" gli artifizi cabalistici e arbitrari che i filosofi della religione usano in difesa della religione "assoluta," non sarebbe difficile fare delle corna del bue Api il vaso di Pandora della dogmatica cristiana. A ciò basterebbe la malaugurata scissione fra intelligenza speculativa e ragione, atta a giustificare ogni assurdo.

persone, l'elemento politeistico, è escluso, negato, come disdicevole a Dio: per questa negazione la loro personalità diviene una pura apparenza. Perché le loro personalità fossero vere, dovrebbe essere vera la loro pluralità. Le tre persone del cristianesimo non sono *tres dii* — almeno: non lo *devono* essere —, bensí *unus deus*. Le tre persone non costituiscono, come ci si aspetta, un plurale, ma un singolare, non sono soltanto *Unum*, una sola natura — tali sono anche gli dèi del politeismo —, bensí *Unus*. L'unità qui non si riferisce alla *natura*, all'*essere*, ma nel contempo anche all'*esistenza*; l'unità è la forma dell'esistenza divina. Tre è uno, il plurale è un singolare. Dio è un essere personale composto di tre persone.[2]

Dunque le tre persone agli occhi della ragione sono soltanto fantasmi, poiché le condizioni o attributi che dovrebbero convalidare la loro personalità sono aboliti dall'imperativo del monoteismo. L'unità distrugge la loro personalità; l'autonomia delle persone si annulla nell'autonomia dell'unità; le tre persone sono puramente relazioni. Il Figlio non esiste senza il Padre, il Padre non esiste senza il Figlio, lo Spirito Santo, che turba la simmetria, non esprime altro che il rapporto del Padre col Figlio. Queste tre divine persone si distinguono l'una dall'altra unicamente nei loro diversi reciproci rapporti. Ciò che è essenziale al Padre in quanto persona è di esser padre, al Figlio di esser figlio. Ciò che il Padre è oltre la sua qualità di padre, non riguarda la personalità: in ciò egli è Dio, e come Dio identico al Figlio quale Dio. Perciò si dice: Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo; in tutte e tre le persone Dio è uguale, è la medesima cosa. «Un *altro* è il Padre, un *altro* il Figlio, un *altro* lo Spirito Santo, ma non *un'altra cosa*: ciò che è il Padre, è anche il Figlio e lo Spirito Santo»; cioè sono persone diverse, ma senza che l'essere sia diverso. Dunque la personalità si esaurisce nella paternità, ossia il concetto di persona qui è soltanto un concetto relativo, è il concetto di una relazione. L'uomo quale padre, appunto nella sua paternità non è autonomo, ma essenzialmente dipendente dal figlio; senza il figlio non è padre; qualificandosi mediante la paternità l'uomo diviene un essere relativo, dipendente,

[2] L'unità non significa unità di specie, non ha il significato di *Unum, bensí di Unus*. Vedi AGOSTINO e PIETRO LOMBARDO (l. I dist. 19, c. 7, 8, 9). "Cosí dunque queste Tre Persone, le quali sono una cosa sola per l'inconcepibile vincolo della divinità che in modo inesprimibile le unisce, sono un *unico Dio.*" PIETRO LOMBARDO (l. I, c. 6). "Come può la ragione convenire o credere che tre sia uno, e uno sia tre?" LUTERO (XIV, p. 13).

non personale. È soprattutto necessario non lasciarsi trarre in inganno dal modo in cui queste relazioni esistono nella realtà, nell'uomo. Il padre umano oltre ad essere padre è anche un essere autonomo, personale; ha almeno una propria esistenza formale, un'esistenza esterna a quella del figlio; non è *unicamente* padre con l'esclusione di tutti gli altri attributi di una persona reale. La paternità è un rapporto, che l'uomo malvagio può anche trasformare in alcunché di assolutamente esteriore, che non incide minimamente sulla sua personalità. Ma Dio Padre non si distingue in nulla da Dio Figlio in quanto Dio; unicamente l'astratta paternità è il fondamento della sua personalità, della sua distinzione dal Figlio; e parimenti la personalità del Figlio si fonda solo sull'astratta qualificazione di figlio.

Ma nel contempo, come già abbiamo detto, queste relazioni non devono essere pure e semplici relazioni, proprietà non autonome, bensí persone reali, esseri, sostanze. Si torna dunque ad affermare come vera la pluralità, il politeismo,[3] e a negare la verità del monoteismo. Cosí anche nel mistero della Trinità — in quanto appunto vuol rappresentare una verità soprannaturale — tutto si risolve in inganni, in fantasticherie, in contraddizioni e sofismi.[4]

[3] "Se il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio, perché non si dice che sono tre dèi? Ascolta, ciò che Agostino risponde a questa domanda: Se io dicessi tre *dèi*, sarei in contraddizione con la Scrittura che dice: Ascolta, o Israele: il tuo Dio è un Dio unico. Preferiamo dire tre *persone* piuttosto che tre dèi, perché cosí non contraddiciamo la Sacra Scrittura." PIETRO LOMBARDO (l. I, dist. 23, c. 3).

[4] Nel *Theanthropos* (Zurigo, 1838) di mio fratello FEDERICO troverai una magistrale esposizione delle deleterie contraddizioni in cui il mistero della Trinità fa cadere un sentimento religioso sincero e genuino.

*Capitolo ventiseiesimo*

# *La contraddizione nei sacramenti*

Il contenuto oggettivo della religione, l'essere di Dio, si dissolve dunque in una serie di contraddizioni, e altrettanto avviene, come è facile intuire, per il contenuto soggettivo della medesima.

I momenti soggettivi essenziali della religione sono da un lato la fede e l'amore, dall'altro, in quanto fede e amore si esteriorizzano in un culto, i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia. Il sacramento della fede è il battesimo, il sacramento dell'amore l'eucarestia. A rigore i sacramenti sono soltanto due, come due sono i momenti soggettivi essenziali della religione: fede e amore; la speranza infatti non è che la fede riferita al futuro; fare di essa un ente particolare è perciò illogico cosí come fare un essere particolare dello Spirito Santo.

L'identità dei sacramenti con la peculiare natura della religione da noi messa in evidenza, risulta immediatamente; infatti, prescindendo da altre considerazioni, anche a fondamento dei sacramenti troviamo cose o sostanze naturali, alle quali però vengono attribuiti un significato ed effetti che contraddicono la loro natura. La materia del battesimo è l'acqua, l'acqua comune, naturale, cosí come la materia della religione è il nostro proprio essere naturale. Ma come nella religione la nostra natura ci viene alienata e ci diventa estranea, cosí anche l'acqua del battesimo è del tutto diversa dall'acqua comune; i suoi effetti e il suo vero significato non sono naturali, ma soprannaturali: è il *lavacrum regenerationis*, purifica l'uomo dalla macchia del peccato originale, scaccia da lui il demonio, lo riconcilia con Dio. Ha dunque soltanto l'apparenza di un'acqua naturale, in realtà è un'acqua soprannaturale poiché ha effetti soprannaturali; ma ciò che ha effetti soprannaturali — anche se solo nell'immaginazione — è di origine, di natura soprannaturale.

Pur tuttavia la materia del battesimo deve nel contempo essere l'acqua naturale. Il battesimo è valido ed efficace soltanto se amministrato con l'acqua. La qualità naturale ha dunque per sé stessa valore e significato, dal momento che l'effetto soprannaturale del battesimo è soprannaturalmente congiunto solo all'acqua, non a una qualsiasi altra materia. In virtú della sua onnipotenza. Dio potrebbe congiungere il medesimo effetto a qualunque sostanza. Ma non lo fa; si adegua alle qualità naturali, sceglie una materia simile, conforme all'effetto. L'elemento naturale non è dunque indifferente, non viene del tutto messo in disparte; qualche cosa di esso rimane, non foss'altro una semplice analogia: il vino rappresenta il sangue, il pane la carne.[1] Il miracolo stesso si conforma a una legge di evidenti analogie: tramuta l'acqua in vino o in sangue; la natura specifica è un'altra, ma rimane la proprietà generica di liquido. Cosí anche nel nostro caso. L'acqua è il liquido piú puro, piú limpido, piú trasparente: in grazia di queste sue qualità naturali è l'immagine della purezza immacolata dello spirito divino. Ossia: l'acqua ha per sé stessa significato, in quanto acqua; per le sue qualità naturali viene santificata, prescelta quale organo o strumento dello Spirito Santo. Da questo punto di vista vi è nel battesimo un significato naturale profondo e di una certa bellezza, ma che subito scompare perché si attribuisce all'acqua un effetto estraneo e trascendente la sua natura, effetto che essa possiede non per sé stessa, ma per la virtú soprannaturale dello Spirito Santo. Le qualità naturali dell'acqua tornano a divenire indifferenti: colui che tramuta l'acqua in vino può arbitrariamente conferire ad ogni sostanza le virtú dell'acqua battesimale.

Il battesimo non può perciò venir inteso prescindendo dal concetto del miracolo. Il battesimo stesso è un miracolo. È stato istituito e deriva la sua efficacia da quella medesima forza che opera i miracoli, e che mediante i miracoli, prova effettiva della divinità di Cristo, trasformò gli ebrei e i pagani in cristiani. Il cristianesimo ha avuto inizio con miracoli, e con miracoli continua. Chi vuol negare la virtú miracolosa del battesimo, deve anche negare il miracolo in genere. La sorgente della miracolosa acqua battesimale è nell'acqua tramutata in vino alle nozze di Cana.

La fede determinata dal miracolo non dipende da me, da

[1] "Il sacramento ha rassomiglianza con ciò di cui è simbolo." PIETRO LOMBARDO (l. IV, dist. I, c. 1).

un mio atto spontaneo, da un mio libero convincimento e giudizio. Sono *costretto* a credere a un miracolo che avviene sotto i miei occhi, a meno che la mia caparbietà non sia irreducibile. Il miracolo mi impone la fede nella divinità del taumaturgo.[2] Vi sono dei casi, è ben vero, in cui il miracolo presuppone la fede, come quando, per esempio, avviene quale ricompensa; ma, a parte ciò, piú che una vera e propria fede presuppone soltanto una disposizione a credere, una credulità, un abbandono, in antitesi, alla pervicacia nell'incredulità, alla cocciutaggine dei Farisei. Il miracolo deve comprovare che il taumaturgo è realmente ciò che pretende di essere. Soltanto la fede che poggia sul miracolo è una fede comprovata, fondata, oggettiva. La fede che il miracolo presuppone è soltanto la fede in un Messia, in un Cristo *in genere*, ma la fede che *quest'uomo* è il Cristo, tale fede è prodotta dal miracolo. Del resto neppure quella fede indefinita è un presupposto necessario. Innumerevoli persone credettero soltanto dopo il miracolo, che fu dunque la causa della loro fede. Perciò se i miracoli non sono in contraddizione con il cristianesimo — e come potrebbero esserlo? — non è in contraddizione con il medesimo neppure la virtú miracolosa del battesimo. Al contrario, è indispensabile conferire al battesimo un significato *soprannaturale* se si vuole che abbia un significato *cristiano*. Paolo fu convertito da una improvvisa apparizione miracolosa, mentre era ancora pieno d'odio per il Cristo; il cristianesimo si impadroní violentemente di lui. Non si può trarsi d'impaccio con un sofisma obbiettando che in un'altra persona questa stessa apparizione non avrebbe avuto lo stesso risultato, e che quindi a Paolo stesso deve essere attribuito l'effetto della medesima: se altri avessero avuto la grazia della medesima apparizione, si sarebbero come Paolo convertiti al cristianesimo. La grazia divina è onnipotente; l'irreducibile incredulità dei Farisei non prova il contrario, poiché essi furono appunto privati della grazia. Per un divino decreto il Messia doveva venir tradito, maltrattato, crocefisso; dovevano dunque esservi degli individui che lo maltrattassero e lo crocefiggessero; era quindi necessario che a questi individui fosse negata la grazia divina. Se non ne furono privati del tutto, come si assicura,

[2] Nei confronti di chi opera miracoli, la fede (ossia la certezza di essere assistito da Dio) è indubbiamente la *causa efficiens* del miracolo (vedi ad es. MATTEO, 17, 20. *Atti degli Apostoli*, 6). Ma nei confronti di chi *assiste* al miracolo — e questo è appunto il nostro caso — il miracolo è la *causa efficiens* della fede.

fu solo per rendere piú grave la loro colpa, senza che da parte di Dio vi fosse la pur minima volontà di convertirli. Come sarebbe stato loro possibile opporsi alla volontà di Dio, supposto naturalmente che fosse realmente volontà, non soltanto velleità? Paolo stesso presenta la propria conversione come un'opera della grazia divina, senza alcun merito da parte sua, e ha perfettamente ragione.[3] *Non* opporsi alla grazia divina, ossia accogliere la grazia divina e permettere che agisca in noi, è già qualche cosa di buono, e perciò un effetto della grazia e dello Spirito Santo. Nulla è piú assurdo che il voler conciliare il miracolo con la libertà di fede e di pensiero, la grazia con il libero arbitrio. La religione separa dall'uomo l'essere dell'uomo. L'attività di Dio, la grazia, è l'attività umana alienata dall'uomo, la libera volontà oggettivata in un altro essere.[4]

Anche se l'esperienza insegna che gli uomini non vengono né santificati né trasformati dal battesimo, è la massima delle incoerenze addurre questa esperienza come argomento contro la fede nell'effetto miracoloso del battesimo [5]; infatti anche i miracoli, anche la potenza della religione, contraddicono l'esperienza. Chi si appella all'esperienza, deve rinunciare alla fede. Là dove l'esperienza è un argomento valido, la fede e il sentimento religioso già si sono dileguati. L'incredulo nega la potenza oggettiva della preghiera perché ciò è in contraddizione con l'esperienza; l'ateo va oltre e nega perfino l'esistenza di Dio, perché non ne ha la prova nella esperienza. L'esperienza interiore non è per lui un'obbiezione valida, poiché la tua esperienza interiore di un altro essere prova soltanto che vi è in te qualche cosa che non ti appartiene, qualche cosa di indipendente dalla tua volontà e dalla tua coscienza, senza che tu sappia ciò che questo misterioso "qualche cosa" sia. Ma la fede è ben piú forte dell'esperienza; i fatti che parlano contro di essa non la

[3] "È un miracolo superiore a tutti i miracoli che Cristo cosí misericordiosamente abbia convertito il suo maggior nemico." LUTERO (XVI, p. 560).

[4] Torna a grande onore per Lutero e rivela la sua intelligenza e il suo amore per la verità, l'aver egli cosí decisamente negato, in particolar modo nell'opera contro Erasmo, il libero arbitrio di fronte alla grazia. "Il termine libero arbitrio" egli dice molto giustamente dal punto di vista della religione, "è un termine e un titolo divino, e nessun altro deve né può fregiarsene, all'infuori della somma maestà di Dio." (XIX, p. 28).

[5] L'esperienza costrinse senza dubbio anche gli antichi teologi ciecamente credenti a confessare che gli effetti del battesimo sono, almeno in questa vita, molto limitati. "Il battesimo non annulla tutte le colpe di questa vita." METZGER (*Theol. schol.*, IV, p. 251). Vedi anche PIETRO LOMBARDO, l. IV dist. 4, c. 4; l. II, dist. 32, c. 1.

turbano; è beata in sé stessa, non vede che sé, i suoi occhi sono chiusi su tutto il resto.

Anche nel suo mistico materialismo, è ben vero, quindi anche nei sacramenti, la religione sempre esige il momento della soggettività, della spiritualità; ma qui appunto rivela di essere in contraddizione con sé stessa. Il battesimo, per esempio, benché operi sui neonati, richiede per essere efficace il momento della spiritualità, il quale però, in modo alquanto strano, viene spostato nella fede altrui, nella fede dei genitori, o di chi li rappresenta, o della chiesa in genere.[6] Ma questa contraddizione è particolarmente evidente nel sacramento dell'eucaristia.

L'oggetto dell'eucaristia è il corpo di Cristo, un corpo reale, a cui però mancano gli attributi essenziali della realtà. Ancora una volta abbiamo qui in un esempio palpabile ciò che caratterizza l'essenza della religione in genere. Nella sintassi della religione il soggetto è sempre reale, umano, ossia naturale, sensibile, ma gli attributi essenziali, le qualificazioni piú proprie di questo soggetto vengono negati. Il soggetto è sensibile, gli attributi invece soprasensibili, cioè in contraddizione con il soggetto. Distinguo un corpo reale da un corpo immaginario unicamente per gli effetti sensibili che quello produce su di me, indipendentemente dalla mia volontà. Se dunque il pane fosse il corpo reale di Dio, la consumazione del sacramento dell'eucaristia dovrebbe produrre in me direttamente i suoi effetti santificanti, prescindendo dalla mia volontà; non ci dovrebbe esser bisogno di un concorso da parte mia, di una particolare mia preparazione e disposizione interiore. Se mangio una mela, essa di per sé mi dà il sapore della mela. Perch'io senta la mela, nulla da me si richiede, o tutt'al piú un apparato digerente sano. Essere a digiuno è l'unica condizione che i cattolici pongono per la consumazione del sacramento dell'eucaristia. Con le labbra afferro il corpo di Dio, con i denti lo sminuzzo, l'esofago lo porta allo stomaco, lo assimilo non spiritualmente, bensí materialmente.[7] Perché dunque i suoi effetti devono essere imma-

[6] Anche nel luteranesimo, per quanto assurdamente asserisca che "al battesimo anche i neonati credono," il momento della soggettività si riduce alla fede altrui, poiché "Dio conferisce la fede ai bambini per la preghiera e per l'apporto dei padrini alla fede della chiesa di Cristo." Lutero (XIII, pp. 360, 361). "Dunque la fede altrui giova a che io stesso ottenga di credere." (XIV, p. 347 a.).

[7] "È nostra opinione," dice Lutero, "che il corpo di Cristo venga realmente mangiato nel pane, dunque che il corpo di Cristo operi e soffra tutto

teriali? Perché questo corpo che è di natura fisica e nel contempo celeste, soprannaturale, non dovrebbe anche produrre in me effetti fisici e insieme spirituali, soprannaturali? Se soltanto la mia disposizione interiore, la mia fede, fa di questo corpo un corpo che mi santifica e trasforma il semplice pane in una sostanza animale pneumatica, perché allora c'è bisogno di un oggetto materiale? Da me dipendono gli effetti che il corpo di Cristo produce in me, dunque da me dipende la realtà del medesimo; io vengo modificato da me stesso. Dov'è la sua virtú e la sua verità oggettiva? Chi consuma l'eucaristia senza esserne degno, non mangia che pane e vino. Chi nulla porta seco, nulla riceve. Ciò che quindi distingue questo pane dal pane comune, è in essenza unicamente la differente disposizione interiore con cui ci si accosta alla mensa divina e a una qualsiasi altra mensa. "Chi ne mangia e ne beve indegnamente, mangia e beve la sua condanna, perché non distingue il corpo del Signore." [8] Ma questa disposizione interiore dipende a sua volta soltanto dal significato che io attribuisco a questo pane. Se esso per me non è pane, ma il corpo di Cristo, produrrà su di me non gli effetti del pane comune, ma effetti soprannaturali. L'effetto prodotto dipende dunque dalla fede.

Il significato soprannaturale di questo pane e di questo vino esiste dunque unicamente nella fantasia; per i sensi il pane rimane pane e il vino vino. Gli scolastici si erano tratti d'impaccio con la sofistica distinzione di sostanza e accidenti: tutti gli accidenti in cui riposa la natura del pane e del vino, sono ancora presenti; invece ciò che è determinato da questi accidenti, ossia la sostanza, scompare, si è tramutata in carne e sangue. Ma la sostanza non è che l'insieme di tutti gli accidenti o attributi. Che cosa sono pane e vino, se tolgo ad essi gli attributi che fanno sí ch'essi siano ciò che sono? Nulla. Anche la carne e il

ciò che opera e soffre il pane, cioè che venga distribuito, mangiato e spezzato coi denti *propter unionem sacramentalem*." (PLANCK, *Geschichte der Entst. des protest. Lehrberg.*, v. VIII, p. 369). In altro luogo Lutero nega che il corpo di Cristo, per quanto consumato materialmente, venga "spezzato coi denti e dilaniato, e digerito dallo stomaco come un pezzo di carne di bue." (XIX, p. 429). Nessuna meraviglia, poiché ciò che viene consumato è un oggetto privo di oggettività, un corpo privo di corporeità, una carne priva di carnalità, è una "carne spirituale," come dice Lutero, cioè una carne immaginaria. Si osservi ancora che anche i protestanti consumano l'eucaristia a digiuno, ma per essi questa è soltanto un'usanza, non una legge. (Vedi LUTERO, XVIII, pp. 200, 201).

[8] *Lettera prima ai Corinti* 11, 29.

sangue non hanno quindi una realtà oggettiva; altrimenti dovrebbero oggettivarsi anche ai sensi increduli. Invece è proprio il contrario: i sensi da cui abbiamo l'unica prova valida di un'esistenza oggettiva — il gusto, l'odorato, il tatto e la vista — unanimemente parlano in favore della sola realtà del vino e del pane. Il pane e il vino sono sostanze naturali nella realtà, ma divine nell'immaginazione.

La fede è la potenza dell'immaginazione che fa irreale la realtà e l'irrealtà reale, è la contraddizione diretta con la verità dei sensi e della ragione. La fede nega ciò che la ragione afferma, e afferma ciò che è negato dalla ragione.[9] Il mistero dell'eucaristia è il mistero della fede,[10] perciò la comunione è per il cuore religioso il piú alto momento di estasi e di beatitudine. L'annullamento della verità che spiace, della verità importuna, della natura, della realtà, del mondo sensibile e della ragione — e questo annullamento costituisce l'essenza della fede — raggiunge nell'eucaristia il suo culmine. Qui infatti la fede annulla un oggetto immediatamente sensibile, evidente, indubitabile, affermando: non è ciò che attestano i sensi e la ragione, è pane soltanto in apparenza, in realtà è carne; afferma senza rigiri ciò che gli scolastici esprimevano in modo concettuale e astratto, distinguendo sostanza e accidenti. Per la fede le cose non sono quello che appaiono: secondo l'apparenza sensibile o per l'osservazione comune questo è pane, ma in realtà è carne. Perciò una volta che l'immaginazione religiosa si è arrogata una simile sovranità sui sensi e sulla ragione, cosí da poter negare la piú evidente verità sensibile, non c'è da meravigliarsi che i credenti si esaltino al punto di veder sgorgare realmente sangue invece di vino.

[9] "Vediamo la figura del pane e del vino, ma non crediamo che sia presente la sostanza del pane e del vino. Crediamo invece che è presente la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, pur non vedendo la sua figura." San Bernardo (Ed. Basilea, 1552, pp. 189, 191).

[10] Anche sotto un altro rispetto, che qui non svolgiamo, ma che va accennato in forma d'osservazione, e precisamente: nella religione, nella fede, l'uomo considera se stesso come l'oggetto, cioè como lo scopo di Dio. In Dio e attraverso Dio non mira che a sé stesso. Dio è il mezzo con cui l'uomo realizza la propria esistenza e la propria beatitudine. L'eucaristia è questa verità divenuta un oggetto del culto, ossia un oggetto sensibile. Nell'eucaristia l'uomo mangia, consuma Dio — il creatore del cielo e della terra — come un cibo materiale; con l'atto fisico del mangiare e del bere proclama Dio un alimento dell'uomo. Qui l'uomo diviene il *Dio* di Dio, perciò l'eucaristia è il piú alto autogodimento della soggettività umana. Anche il protestante, benché non proprio in senso letterale, tramuta Dio in un oggetto esteriore, poiché lo subordina a sé facendone un oggetto di godimento sensibile.

Il cattolicesimo può offrirci infiniti esempi del genere. Poco ci vuole per percepire sensibilmente fuori da sé, ciò che già si vede come vero e reale nella fede e nella immaginazione.

Fin tanto che la fede nel mistero dell'eucaristia fu sentita dall'umanità come una verità sacra, anzi come la verità piú sacra e piú alta, l'umanità fu dominata dall'immaginazione. I contrassegni che distinguono la realtà dall'irrealtà, il razionale dall'irrazionale, non erano piú validi: qualsiasi cosa potesse solo essere immaginata aveva il valore di reale possibilità. La religione santificava ogni contraddizione con la ragione o con la natura delle cose. Non dileggiate gli assurdi sofismi degli scolastici! Erano inevitabili conseguenze della fede. Ciò che vive puramente nel sentimento doveva divenire un oggetto razionale, ciò che contraddice la ragione doveva non contraddirla. Questa era la contraddizione fondamentale della scolastica, da cui necessariamente derivarono tutte le altre contraddizioni.

La dottrina eucaristica protestante non si distingue in nulla di essenziale da quella cattolica. L'unica differenza è che nel protestantesimo carne e sangue si associano in modo assolutamente miracoloso al pane e al vino soltanto sulla lingua nell'atto della consumazione del sacramento,[11] nel cattolicesimo invece già prima della consumazione il pane e il vino vengono tramutati in corpo e sangue di Cristo dal sacerdote, che opera in nome dell'Onnipotente. Il protestante rifugge solo accortamente da una dichiarazione formale; evita soltanto di compromettersi, di scoprire il punto debole della materialità di Dio, a differenza del cattolico che nella sua pia semplicità acritica permette che il suo Dio, come un oggetto materiale, possa essere rosicchiato anche da un topo; il protestante custodisce Dio nel proprio intimo, là dove non gli può piú venir strappato, e cosí nel contempo lo preserva dagli insulti del caso e dello scherno; ma ciononostante anch'egli come il cattolico mangia nel pane e nel vino il corpo e il sangue reale di Cristo. Quanto poco i protestanti, in ispecie alle origini, si distinguono dai cattolici nella dottrina dell'eucaristia! Ad Ansbach si ebbe una disputa per definire «se il corpo di Cristo arriva allo

[11] "Non obiettare che Cristo ha pronunciato le parole 'questo è il mio corpo' prima che i suoi discepoli si cibassero di esso, e che quindi il pane era il corpo di Cristo già prima di essere consumato (*ante usum*)." BUDDEUS (*Compendium instit.*, l. V, c. 1, par. 13, 17). Vedi per contro il *Concil. Trident.* (Sessio, 13, c. 3, c. 8 can. 4).

stomaco, se viene digerito come gli altri cibi e quindi anche eliminato per la via naturale." [12]

Ma per quanto l'immaginazione della fede faccia sí che una pura apparenza divenga esistenza reale, e che l'esistenza voluta dal sentimento, immaginaria, si tramuti in verità e realtà, pur tuttavia realmente oggettiva è soltanto la sostanza naturale. Anche l'ostia nella teca del sacerdote cattolico è il corpo di Cristo soltanto nella *fede*, questa cosa materiale in cui egli tramuta l'essere divino, è un puro *oggetto di fede*; il corpo di Cristo non cade neppur qui sotto i sensi, non è visibile, non è sensibile né gustabile come corpo. Ossia: il pane ha puramente il *significato* di carne. Ma per la fede questo *significato* ha il valore di *esistenza reale* — come nell'estasi religiosa in genere il simbolo diviene la cosa indicata dal simbolo —, e il pane non deve *significare*, ma *essere* carne. Pur tuttavia questa esistenza non è corporea; è un'esistenza puramente creduta, immaginata, illusoria, cioè ha anch'essa puramente il valore di un simbolo.[13] Una cosa che per me ha un particolare significato, nella mia rappresentazione è un'altra che nella realtà. Il simbolo non è la cosa stessa che con il simbolo viene significata. Ciò che una cosa *è*, cade sotto i sensi; ciò che *significa* esiste puramente nella mia disposizione, nella mia rappresentazione, nella mia fantasia, esiste unicamente per me e non per gli altri, non esiste oggettivamente. Cosí anche nel nostro caso. Perciò Zuinglio dicendo che l'eucaristia ha puramente un significato soggettivo, in sostanza non ha detto nulla di diverso dai teologi, distruggendo però l'illusione dell'immaginazione religiosa; infatti nell'eucaristia la presenza del corpo di Cristo è puramente immaginaria, ma con l'illusione che *non* sia immaginaria. Zuinglio ha solamente espresso in modo schietto, prosaico, razionalistico, e perciò offensivo, ciò che gli altri hanno detto in modo mistico e indiretto, ammettendo [14] che l'effetto dell'eucaristia dipende unicamente dalla buona disposizione o dalla fede, ossia che il pane e il vino sono la carne

[12] STROBEL, *Apologie Melachthons* (Norimberga, 1783, p. 127).

[13] "Ma se i miscredenti reputano che sia puramente pane e vino, certamente è cosí come essi reputano, essi dunque hanno e mangiano puramente pane e vino." LUTERO (XIX, p. 432). Ossia: se credi, se ti immagini, se ti figuri che il pane non sia pane bensí il corpo di Cristo, esso allora non è pane; se invece *non* credi che sia il corpo di Cristo, neppure lo è. Esso *è ciò che è per te*.

[14] Anche gli stessi cattolici: "L'effetto di questo sacramento, se lo si consuma degnamente, è l'unione dell'uomo con Cristo." *Concil. Florent. de S. Euchar.*

e il sangue del Signore, il Signore stesso, unicamente per *quelli* che conferiscono al pane e al vino il significato soprannaturale del corpo e del sangue di Cristo; in nient'altro che in ciò consistono infatti la buona disposizione e il fervore religioso.[15]

Se dunque l'eucaristia *non produce alcun effetto*, e di conseguenza nulla è — infatti è qualche cosa unicamente ciò che produce un effetto — senza la disposizione interiore e senza la fede, unicamente nella disposizione interiore e nella fede riposa il significato della medesima; tutto si svolge nel sentimento. Se è l'idea di ricevere nel pane il corpo reale del Salvatore che agisce sul sentimento, quest'idea proviene a sua volta dal sentimento; provoca una disposizione pia unicamente in quanto e perché essa stessa è un'idea pia. Cosí dunque anche in questo caso il soggetto religioso viene determinato, modificato da sé stesso come da un altro essere, mediante la rappresentazione di un oggetto illusorio. Potrei perciò benissimo celebrare il sacramento dell'eucaristia nel mio intimo, nell'immaginazione, senza l'intervento del pane e del vino e senza alcuna cerimonia del culto. Le innumerevoli poesie religiose il cui unico argomento è il sangue di Cristo sono una celebrazione schiettamente poetica del sacramento dell'eucaristia. Nella viva rappresentazione del Salvatore sofferente e sanguinante, l'animo religioso si congiunge con lui; in estasi poetica beve il sangue puro, non frammisto ad alcuna contraddittoria materia sensibile; nessun oggetto estraneo si interpone fra la rappresentazione del sangue e il sangue stesso di Cristo. Ma sebbene l'eucaristia, come ogni sacramento in genere, nulla sia senza la disposizione interiore, senza la fede, pur tuttavia la religione rappresenta il sacramento come qualche cosa di reale per sé stesso, di esteriore, di distinto dall'essere umano, cosí che nella coscienza religiosa la *vera essenza* del sacramento — la disposizione interiore, la fede — diviene un *accessorio*, una *condizione*, mentre invece ciò che è immaginario, illusorio, diviene l'essenziale. Le conseguenze e gli effetti inevitabili di questo materialismo della religione, di questa subordinazione dell'umano al presunto divino, del soggettivo al presunto oggettivo, della verità all'illusione, della morale alla religione, le inevitabili conseguenze di tutto ciò sono la superstizione

[15] "Se il corpo è nel pane e viene materialmente mangiato con fede, rinvigorisce l'anima per il fatto ch'essa crede di cibarsi del corpo di Cristo." LUTERO (XIX, p. 433, vedi anche p. 205). "Poiché ciò che noi *crediamo* di ricevere, riceviamo anche veramente." LUTERO (XVII, p. 557).

e l'immoralità: superstizione, perché a una cosa si attribuiscono effetti che essa non può produrre, perché una cosa deve essere ciò che in realtà non è, perché si dà valore di realtà a una pura immaginazione; immoralità, perché proclamando la santità dell'atto materiale come tale, necessariamente il sentimento non la identifica piú con la moralità, e la consumazione del sacramento diviene un atto santo e che porta a salvazione indipendentemente dalla disposizione interiore. Cosí si svolgono le cose, almeno nella pratica, che nulla sa dei sofismi teologici. Là dove la religione si pone in contraddizione con la ragione, sempre si pone anche in contraddizione con il senso morale. Il senso morale è sempre congiunto con l'amore alla verità. La disonestà della mente è sempre anche disonestà del cuore. Se inganni e abbindoli con menzogne la tua ragione, neppure il tuo cuore è sincero e leale; la sofistica guasta tutto l'uomo, e la dottrina dell'eucaristia è sofistica. Infatti proclamando che la verità dell'eucaristia è nella disposizione interiore, si proclama non vera la presenza corporea di Dio nel pane e nel vino, e d'altra parte proclamando la verità della presenza oggettiva di Dio, si proclama la falsità e l'inutilità della disposizione interiore.

*Capitolo ventisettesimo*

# *La contraddizione di fede e amore*

I sacramenti ci presentano nel modo piú evidente la contraddizione di idealismo e materialismo, di soggettivismo e oggettivismo, insita nell'intima essenza della religione. Ma i sacramenti nulla sono senza fede e senza amore. Perciò la contraddizione dei sacramenti ci riconduce alla contraddizione di fede e amore.

L'essenza segreta della religione è l'unità dell'essere divino e dell'essere umano; ma la forma della religione, ossia la sua natura apparente, manifesta, è la loro distinzione: ossia, Dio è l'essere umano, ma viene conosciuto come un altro essere. Orbene, l'amore rivela l'essenza segreta della religione, la fede invece fissa la religione nella sua forma risaputa. L'amore identifica l'uomo con Dio e Dio con l'uomo, e quindi unisce gli uomini fra di loro; la fede separa Dio dall'uomo, quindi anche l'uomo dall'uomo; Dio infatti null'altro è che il concetto della specie, dell'umanità, espresso in forma mistica, perciò la separazione di Dio dall'uomo è la separazione dell'uomo dal suo simile, l'abolizione del vincolo comune. Con la fede la religione si pone in contraddizione con la morale, con la ragione, con il semplice senso della verità insito nell'uomo; con l'amore invece cerca di ristabilire l'accordo. La fede isola Dio, fa di lui un essere particolare, un essere diverso; l'amore generalizza, fa di Dio un essere universale, il cui amore si identifica con l'amore per l'uomo. La fede pone in intima discordia l'uomo con sé stesso, e di conseguenza anche con gli altri uomini; l'amore invece sana le ferite che la fede apre nel cuore dell'uomo. La fede si erige a *legge*, l'amore invece è *libertà*; non condanna neppure l'ateo, perché egli stesso è ateo, perché egli stesso, se non in teoria almeno praticamente, nega l'esistenza di un Dio particolare, contrapposto all'uomo.

La fede separa: questo è vero, questo è falso, e pretende

che la verità sia un suo possesso esclusivo. La fede possiede una verità determinata, particolare, perciò porta necessariamente in sé la negazione di tutte le altre; la fede è per sua natura esclusiva: non vi è che *una sola* verità, non vi è che un Dio, un essere soltanto ha il diritto di monopolizzare il titolo di figlio di Dio; tutto il resto è nulla, errore, menzogna. Geova soltanto è il vero Dio; tutti gli altri dèi sono idoli vani.

La fede ha sempre fitto in capo qualche cosa di particolare e a sé esclusivo: si fonda su una particolare rivelazione di Dio; non è giunta a ciò che possiede per la via comune, per la via aperta indistintamente a tutti gli uomini: ciò che è aperto a tutti è qualche cosa di generale, e appunto perciò non può costituire un particolare oggetto di fede. Alla nozione di Dio creatore, tutti gli uomini potevano giungere attraverso il creato, ma ciò che questo Dio sia in persona, per sé stesso, è il contenuto di una fede particolare, frutto di una grazia particolare. Appunto perché rivelato in un modo particolare, anche l'oggetto di questa fede è un essere particolare. Il Dio dei cristiani è sí anche il dio dei pagani, ma vi è fra di loro una enorme differenza, la stessa differenza che vi è per noi fra un amico e un estraneo. Dio, come si oggettiva ai cristiani, è un Dio del tutto diverso dal Dio oggettivato dai pagani. I cristiani conoscono Dio di persona, faccia a faccia. I pagani sanno soltanto — ed è già quasi concedere troppo — *ciò* che Dio è, ma non *chi* è Dio, e per questo sono caduti nell'idolatria. L'uguaglianza di pagani e cristiani davanti a Dio è perciò qualche cosa di molto vago; ciò che i pagani hanno in comune con i cristiani e viceversa — se vogliamo esser tanto generosi da porre alcunché di comune — non è l'elemento peculiare cristiano, non è ciò che costituisce la fede. I cristiani si distinguono dai pagani appunto in ciò per cui sono cristiani,[1] per la loro particolare conoscenza di Dio; il loro contrassegno è quindi Dio. La particolarità è come il sale: essa soltanto rivela la personalità di un essere. Un essere è soltanto ciò che è *in particolare*: mi conosce soltanto chi mi conosce particolarmente, di persona. È perciò Dio soltanto il Dio *specifico*, il Dio come in particolare si oggettiva ai cristiani, il Dio *personale*. E questo Dio è del tutto sconosciuto ai pagani, agli infedeli, non è il loro Dio, a meno che non cessino di essere pagani, e divengano essi stessi cristiani.

[1] "Se voglio essere un cristiano, devo credere e fare ciò che gli altri non credono e non fanno." LUTERO (XVI, p. 509).

La fede rende l'uomo limitato, gli toglie la libertà e la capacità di giudicare serenamente ciò che è altro, ciò che è diverso da sé. La fede è chiusa in sé stessa. Il dogmatismo filosofico, scientifico in genere, per quanto limitato, per quanto miope e chiuso nel suo sistema, ha pur tuttavia un carattere di maggior libertà, perché il campo del pensiero è in sé e per sé libero, perché nel campo teoretico ciò che determina il giudizio è soltanto la cosa, soltanto l'argomento, soltanto la ragione. La fede invece necessariamente trasforma il suo oggetto in un affare di coscienza e di interesse, fa leva sull'istinto alla felicità innato nell'uomo; il suo oggetto è un essere particolare e personale che impone il suo riconoscimento, e che da questo riconoscimento fa dipendere la beatitudine.

La fede conferisce all'uomo un particolare orgoglio e una particolare presunzione. Il credente si sente privilegiato fra gli altri uomini, superiore all'uomo naturale; si considera un essere non comune, in possesso di particolari diritti; i credenti sono aristocratici, i miscredenti plebei. Dio è la personificazione di questa distinzione e di questo privilegio dei credenti sui miscredenti.[2] Ma poiché la fede presenta l'essere dell'uomo come fosse un altro essere, un'altra persona, il credente non pone il proprio onore direttamente in sé, ma in quest'altra persona. La consapevolezza del proprio privilegio è la consapevolezza che egli ha di questa persona, la sua presunzione riposa in quest'altra personalità.[3] Come il servitore sente sua la dignità del proprio signore, e si sente persino superiore a un uomo libero e indipendente ma di condizione inferiore a quella del proprio padrone, cosí anche il credente. Egli si nega ogni merito per lasciare soltanto a Dio l'onore del merito, ma unicamente perché poi questo merito ricade su lui stesso, unicamente perché nell'onore del suo Dio appaga il suo amor proprio. La fede è orgogliosa di sé, ma il suo non è un comune orgoglio, perché si sente privilegiata e fiera di sé in nome di un'altra persona da cui si sa prediletta, di un'altra persona, la quale però è il suo Io segreto, il suo istinto alla felicità personificato e appagato; gli attributi di benefattore,

[2] Celso muove ai cristiani il rimprovero di vantarsi di essere i primi dopo Dio. *Est Deus et post illum nos*. (ORIGENE, *Adv. Cels.* ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605, p. 182).

[3] "Sono orgoglioso e superbo a causa della mia beatitudine e della remissione dei miei peccati, ma come? attraverso l'onore e la gloria di un altro, ossia di Cristo nostro Signore." LUTERO (II, p. 344). "Chi si gloria, si glorii nel Signore." (*Lettera I ai Corinti*, 1, 31).

di redentore, di salvatore, gli unici attributi di questa persona, si riferiscono infatti soltanto all'eterna salute e beatitudine del credente. In una parola, ritroviamo anche qui il principio caratteristico della religione che trasforma l'attivo in un passivo. Il pagano si eleva, il cristiano si sente elevato. Il cristiano fa dipendere dal sentimento, da un favore che gli viene concesso, ciò che per il pagano è frutto della propria attività. L'umiltà del credente è un orgoglio alla rovescia, un orgoglio che non ha l'apparenza, né i contrassegni esteriori dell'orgoglio. Si sente un essere distinto, privilegiato, ma questa distinzione non è frutto della sua attività, non è merito suo, ma è opera della grazia, gli è *stata conferita.* Invece di considerarsi lo scopo della propria attività, si considera lo scopo, l'oggetto di Dio.

La fede è essenzialmente *precisa, determinata.* Soltanto *in questa determinatezza* Dio è il vero Dio. *Questo* Gesú è Cristo, il vero, l'unico profeta, il figlio unigenito di Dio. E in questo oggetto *determinato* devi credere, se non vuoi giocare la tua eterna beatitudine. La fede è *dispotica.*[4] È perciò necessario, è insito nell'essenza stessa della fede, il formularsi come dogma. Il dogma non fa che esprimere ciò che già originariamente è implicito nella fede. Che se poi, fissato anche un solo dogma fondamentale, accade che a questo si riallaccino infinite questioni particolari, le quali a loro volta devono venir definite dogmaticamente, e ne derivi quindi una gravosa congerie di dogmi, questa è senza dubbio una conseguenza fatale; ma non pertanto vien meno la necessità che la fede venga a fissarsi in dogmi, affinché ognuno sappia con precisione ciò in cui è tenuto a credere e come può raggiungere la propria eterna beatitudine.

Credenze che al giorno d'oggi, anche dal punto di vista dell'ortodossia cristiana, non sono piú accettate, e vengono respinte o perfino derise come aberrazioni, fraintendimenti ed esagerazioni, non sono che pure conseguenze dell'intima essenza della fede. Per la sua stessa natura la fede non è libera, ma impacciata da infinite preoccupazioni, poiché nella fede è in gioco la beatitudine dell'uomo, e l'onore di Dio stesso: si teme sempre di non rendere i dovuti onori a una persona altolocata, e cosí la fede. L'apostolo

[4] "Gli uomini sono tenuti a seguire la vera fede per legge divina. Prima di tutti gli altri comandamenti della legge, Dio stabilisce la fede vera con le parole: 'Ascolta, o Israele, il Signore tuo Dio è un Dio unico.' Viene con ciò condannato l'errore di coloro che affermano esser indifferente per la salvezza dell'uomo servir Dio in una fede piuttosto che in un'altra." TOMMASO D'AQUINO (*Summa contro Gentiles*, l. III, c. 118, paragrafo 3).

Paolo non è preoccupato d'altro che della gloria, dell'onore e dei meriti di Cristo. Una precisione dogmatica, esclusiva, scrupolosa, è connaturata alla fede. Può essere liberale, larga di idee per quel che riguarda questioni indifferenti, ma non quando si tratta di ciò che è materia di fede. Chi non è *per* Cristo è *contro* Cristo; ciò che *non* è cristiano è *anticristiano.* Ma *che cosa* è cristiano? Ciò deve venir definito con la massima precisione, non può esser lasciato in balía dell'arbitrio. Quando la materia di fede è depositata in libri compilati da autori diversi, sotto forma di narrazioni o di sentenze incoerenti, spesso contradditorie e occasionali, la delimitazione e la precisazione dogmatica divengono, anche materialmente, necessarie. Il cristianesimo deve la sua continuità unicamente alla dogmatica della Chiesa.

È solo l'incoerenza dell'epoca moderna, l'incredulità timorosa di apparir tale, che si rifugia dietro la Sacra Scrittura per contrapporre al dogma sentenze dei libri sacri e cosí liberarsi con l'arbitrio dell'esegesi dal freno della dogmatica. Ma quando i dogmi sono sentiti come impacci, come limiti, la fede è già scomparsa, già è divenuta indifferente. Solo l'indifferenza religiosa dissimulata sotto l'apparenza di religiosità può far della Bibbia, cosí indeterminata per la sua natura e per la sua origine, l'unica materia di fede, e sotto il pretesto di credere unicamente in ciò che è *essenziale,* in *nulla* crede di ciò che merita il nome di fede; cosí in luogo di un essere ben precisato e ben caratterizzato, qual è il figlio di Dio della Chiesa, si vuol porre un essere impreciso, definito in modo vago e inespressivo come l'uomo senza peccato che piú di ogni altro ha il diritto di attribuirsi il titolo di figlio di Dio, ma di cui non si saprebbe dire se è Dio o se è uomo. Ma che una tale fede effettivamente non sia che indifferenza religiosa, lo prova il fatto che anche quanto, pur trovandosi nella Bibbia, *contraddice* l'attuale punto di vista della cultura, *non* viene considerato una dottrina in cui *si ha l'obbligo* di credere, o viene addirittura negato; al giorno d'oggi si arriva perfino a definire *anticristiani* atti che sono essenzialmente *cristiani,* e che derivano necessariamente dalla fede, come ad esempio la separazione dei credenti dagli infedeli.

La Chiesa ha pieno diritto di condannare i seguaci di altre religioni o gli increduli in genere,[5] poiché questa con-

[5] Per la fede che abbia ancora carattere e sangue nelle vene, il seguace di un'*altra* religione è pari all'*incredulo,* all'ateo.

danna è insita nell'essenza della fede. In un primo momento la fede appare soltanto come una separazione senza prevenzioni dei fedeli dagli infedeli; ma questa separazione è una distinzione critica. Il credente ha *dalla sua parte Dio*, l'infedele ha Dio *contro* di sé; soltanto come possibile credente non ha Dio nemico, e su questo principio ci si fonda per esigere da lui che abbandoni lo stato di incredulità. Chi ha Dio contro di sé, è per ciò stesso insussistente, ripudiato, condannato, poiché chi ha contro di sé Dio, è esso stesso contro Dio. Credere è sinonimo di esser buono, *non* credere, di esser malvagio. La fede, limitata e prevenuta, sposta tutto nelle intenzioni. L'incredulo per ostinazione, per malvagità,[6] è un nemico di Cristo. La fede perciò accoglie soltanto i fedeli, respinge gli infedeli. Verso i fedeli è buona, ma malvagia verso i miscredenti. *Nella fede è insito un principio malvagio.*

Soltanto la vanità, l'egoismo, la presunzione dei cristiani fanno sí che essi vedano la pagliuzza nella fede dei popoli non cristiani, ma non la trave nella loro propria fede. La distinzione confessionale presso i cristiani e presso altri popoli è differente solo nella forma, e questa differenza è dovuta solo a diversità di clima e alla diversa indole dei popoli. In un popolo per sua natura guerriero, o in genere ardente e sensuale, la distinzione fra fedeli e infedeli si manifesterà anche in atti di violenza materiale, in guerre; ma la natura della fede è dovunque la medesima: dovunque essa *giudica* e *condanna*. Concentra in sé, nel suo Dio, come l'amante nell'amata, ogni bene, ogni benedizione; rigetta nell'incredulità tutte le maledizioni, tutte le sventure, tutti i mali. Benedetto, caro a Dio, partecipe dell'eterna beatitudine è il credente; maledetto, ripudiato da Dio e respinto dagli uomini, è l'incredulo; poiché ciò che Dio condanna non può essere assolto dall'uomo: sarebbe un criticare il giudizio divino. I maomettani sterminano gli infedeli col ferro e col fuoco, i cristiani, con le fiamme dell'inferno; e le fiamme dell'inferno irrompono anche su questa terra per rischiarare la notte del mondo incredulo. Come il credente già in questa vita pregusta le gioie del cielo, cosí bisogna che, almeno nei momenti di esaltazione religiosa, divampino i roghi dell'inquisizione per dare all'infedele una anticipazione del fuoco dell'inferno.[7] Il cristianesimo non

[6] Già nel Nuovo Testamento all'incredulità si associa il concetto di ribellione. "La maggior perversità è l'incredulità." LUTERO (XIII, p. 647).

[7] Neppure Dio riserva sempre per la vita futura la punizione dei bestemmiatori, degli increduli e degli eretici, ma spesso li punisce già anche

esige le persecuzioni degli eretici, è ben vero, e tanto meno ordina di convertire con le armi; ma la fede, condannando gli infedeli, suscita necessariamente sentimenti ostili nei loro riguardi e da questi sentimenti scaturiscono le persecuzioni. Amare chi non crede in Cristo, è un'offesa a Cristo perché significa amare il nemico di Cristo.[8] Ciò che Dio, ciò che Cristo non ama, l'uomo non deve amare; il suo amore sarebbe in contrasto con la volontà di Dio, dunque peccato. È sí vero che Dio ama tutti gli uomini, ma solo se e in quanto sono cristiani, o almeno possono e vogliono divenir tali. Esser cristiano significa venir amato da Dio, non essere cristiano venir odiato da Dio, esser oggetto dell'ira divina.[9] Al cristiano è dunque consentito amare soltanto i cristiani, gli altri solo in quanto *possibili* cristiani; gli è consentito amare soltanto ciò che la fede santifica e benedice. La fede è il battesimo dell'amore. L'amore dell'uomo verso l'uomo è un amore puramente *naturale*. L'amore *cristiano* è un amore soprannaturale, trasfigurato, santificato, ama soltanto ciò che è cristiano. Il comando: «Amate i vostri nemici,» si riferisce soltanto ai nemici *personali*, ma non ai nemici *comuni*, ai *nemici di Dio*, ai *nemici della fede*, agli *infedeli*. Chi ama l'uomo che rinnega Cristo, non crede in Cristo, rinnega il suo Signore, e il suo Dio; la fede distrugge i vincoli naturali fra gli uomini; alla comunità umana universale voluta dalla natura, sostituisce una comunità particolare.

Non si cerchi di obbiettare che nella Bibbia sta scritto: «Non giudicare per non essere giudicati,» e che perciò la fede rimette a Dio il giudizio e la condanna. Questa e altre frasi del genere appartengono al *diritto privato* cristiano, non al *diritto pubblico*, riguardano unicamente la *morale*, non la *dogmatica*. È già un indice di indifferenza religiosa spostare nella dogmatica tali sentenze morali. Considerare l'uomo come uomo indipendentemente dalla sua fede, è un frutto dello spirito dei tempi moderni. Per la fede l'uomo si risolve tutto nella fede, unicamente per la fede si distingue dalla bestia. Nella fede si assommano tutte le virtú che rendono l'uomo ben accetto a Dio; e Dio è l'unità

in questa vita "per il bene della cristianità e per rinsaldare la fede"; cosí, ad esempio, ha punito gli eretici Cerinto ed Ario. (Vedi Lutero, XIV, p. 13).

[8] "Chi ha lo spirito di Dio, ricordi il verso del Salmo (139, 21): 'Odio, o Signore, coloro che ti odiano' " Bernardo (*Epist.* 193 *ad magist. Yvonem Card.*).

[9] "Chi rinnega Cristo, è da Cristo rinnegato." Cipriano (*Epist.* E. 73, paragr. 18. ediz. Gersdorf).

di misura, il suo beneplacito è la norma suprema. Dunque unicamente il credente ha il diritto di chiamarsi uomo, è l'uomo normale, legittimo, l'uomo come deve essere, l'uomo che Dio riconosce. Quando si distingue l'uomo dal credente, già ci si è staccati dalla fede, già l'uomo ha valore *per sé stesso*, indipendentemente dalla sua fede religiosa. La fede è vera e sincera soltanto là dove la distinzione confessionale è sentita in tutto il suo rigore. Se l'intransigenza di questa distinzione viene a smorzarsi, anche la fede stessa diviene indifferente e priva di carattere. La fede è generosa unicamente nei riguardi di cose che non la interessano. La larghezza d'idee dell'apostolo Paolo ha come presupposto l'accettazione degli articoli di fede fondamentali. La fede ci concede dei diritti e delle libertà solo a condizione che il suo dominio e il suo diritto restino intatti.

È dunque un'obbiezione assolutamente non valida dire che la fede lascia a Dio il compito di giudicare. Essa rimette a Dio soltanto il giudizio morale, ossia puramente il giudizio sulla sincerità o ipocrisia con cui viene professata dai cristiani. La fede sa perfettamente chi sarà alla destra e chi alla sinistra di Dio; soltanto non sa quali *persone* saranno giudicate giuste e quali no; ma che ai credenti soltanto sia riservato il regno della beatitudine eterna, ciò è fuori dubbio.[10] D'altronde il Dio che distingue fra fedeli e infedeli, il Dio che danna e ricompensa, null'altro è che la stessa fede. Ciò che Dio condanna, la fede condanna, e viceversa. La fede è un fuoco che divora ciò che le si oppone. Questo fuoco della fede ha la sua personificazione nella collera di Dio, o, ciò che è tutt'uno, nell'inferno, poiché l'inferno ha evidentemente il suo fondamento nella collera divina. Ma questo inferno è implicito nella fede stessa, nella condanna ch'essa pronuncia. Le fiamme dell'inferno non sono che il riverbero dello sguardo acceso d'ira e di sterminio che la fede scaglia sugli infedeli.

La fede è dunque essenzialmente partigiana. "Chi non è

[10] "Jurieux dice (t. 4 *Papisme* c. 11): '*Il y a un principe dangereux, que les Esprits forts de ce Siècle essayent d'établir, c'est que les erreurs de créance de quelque nature qu'elles soyent ne damment pas*' è infatti impossibile che uno che crede che vi è una sola fede [santificante] (*Lettera agli Efesini* 4, 5), e che sa quale sia la fede vera e santificante, non debba anche sapere quale sia la fede non vera, quali siano eretici e quali no." (SIEGFR. BENTZEN, *Das Ebenbild Christ. Thomasii*, Pastorn., 1692, p. 57). E Lutero nei suoi *Tischreden im Hinblick auf die Wiedertäufer*, dice: "*Noi giudichiamo e condanniamo* secondo il Vangelo: *chi non crede è già condannato*. Dobbiamo perciò esser certi che coloro che non credono *errano* e *sono dannati!*"

con Cristo è *contro* Cristo." "*O con* me o *contro* di me." La fede conosce solo amici o nemici, non ammette neutralità, *è essenzialmente intollerante, perché necessariamente è sempre nell'illusione che la sua causa sia la causa di Dio, che il suo onore sia l'onore di Dio.* Il Dio della fede null'altro è che l'oggettivazione della fede stessa, perciò anche nella coscienza religiosa la causa della fede si identifica sempre con la causa di Dio. Dio stesso è implicato; l'interesse del credente è l'interesse piú intimo di Dio stesso. "Colui che vi offende," sta scritto nel profeta Zaccaria, "offende la pupilla dei suoi [del Signore] occhi." [11] Ciò che lede la fede, lede Dio, chi la nega, nega Dio stesso.

La fede non conosce via di mezzo: o culto del vero Dio, o idolatria. La fede sola rende onore a Dio, l'incredulità sottrae a Dio ciò che gli è dovuto, è un oltraggio a Dio, un delitto di lesa maestà. I pagani adorano demoni, i loro dèi sono diavoli. "Io vi dico che i sacrifici offerti dai Gentili, sono offerti ai demoni e non a Dio. Or io non voglio che voi siate in comunione con i demoni" (Lettera prima ai Corinti 10, 20). Ma il diavolo è la negazione di Dio; egli odia Dio, vuole che Dio non esista. Cosí la fede è cieca per quanto vi è di buono e di vero nell'idolatria, e considera idolatria tutto ciò che non rende omaggio al suo Dio, cioè a sé stessa; l'idolatria non è che opera diabolica. Perciò la fede non può che condannare ogni negazione di Dio: è dunque per sua natura essenzialmente intollerante verso l'incredulità, verso tutto ciò in genere che non concorda pienamente con essa. La tolleranza sarebbe un'offesa a Dio, che solo ha il diritto all'autocrazia assoluta. Ciò che misconosce Dio o la fede, non deve esistere né sussistere. "Nel nome di Gesú si deve piegare ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno, ed ogni lingua deve confessare che Gesú Cristo è il Signore, per la gloria di Dio padre." [12] Perciò la fede esige un al di là, un altro mondo, dove nulla piú le si opporrà, o almeno dove i suoi avversari esisteranno ancora soltanto per glorificare la fede trionfante. L'inferno rende

[11] "Ha nominato la parte piú delicata del corpo umano, perché intendiamo nel modo piú chiaro che Dio è offeso dal minimo oltraggio ai suoi santi, cosí come lo è l'uomo se solo viene sfiorata la sua pupilla." SALVIANO (L. VIII, *De gubern. Dei*). "Il Signore vigila sul cammino dei Santi affinché neppure una volta abbiano a inciampare in un ostacolo." CALVINO (*Inst. Rel. christ.* Lib. I, c. 17, sect. 6).

[12] *Lettera ai Filippesi* 2, 10, 11. "Udendo il nome di Gesú Cristo deve rimaner atterrito tutto ciò che è empio e incredulo nel cielo e sulla terra." LUTERO (XVI, p. 332). "Il cristiano si gloria della morte del pagano, perché essa glorifica Cristo." DIVUS BERNARDUS (*Sermo exhort. ad Milites templi*).

piú dolce la gioia delle anime beate dei credenti. «Essi, gli eletti, si affacceranno per scorgere i tormenti degli empi, e a questa vista non proveranno dolore; al contrario, vedendo le indicibili sofferenze dei dannati, ebbri di gioia ringrazieranno Dio per la loro salvazione.» [13]

La fede è *l'antitesi dell'amore*. L'amore riconosce la virtú anche nel peccato, la verità anche nell'errore. Solo da quando l'imperio della fede ha ceduto di fronte alla potenza della ragione e al concetto della naturale unità della specie umana, si riconosce che vi è della verità anche nel politeismo, nell'idolatria in genere, o almeno si cerca di spiegare con motivi umani e naturali ciò che la fede nella sua parzialità faceva provenire solo dal demonio. L'amore si identifica soltanto con la ragione, non con la fede; infatti l'amore, come la ragione, è per sua natura libero, universale, la fede invece gretta, limitata. Soltanto dove regna la ragione, regna l'amore; la ragione stessa null'altro è che l'amore universale. L'inferno è stato creato dalla fede, non dall'amore, non dalla ragione. Per l'amore l'inferno è un'atrocità, per la ragione un assurdo. È una ben misera scappatoia non vedere nell'inferno che una *deviazione* della fede, che una fede *falsa*: troviamo l'inferno già nella Sacra Scrittura. La fede è dovunque la stessa, per lo meno la fede religiosa positiva, nel significato in cui noi la intendiamo e in cui va intesa, quando non la si voglia frammischiare ad elementi razionali e culturali che la rendono assolutamente irriconoscibile.

Se dunque la fede non è in contraddizione con il cristianesimo, neppure i sentimenti e gli atti che da essa si originano sono in contraddizione con il medesimo. La fede condanna; tutti gli atti, tutti i sentimenti contrari all'amore,

[13] PIETRO LOMBARDO, Lib. IV, dist. 50, c. 4. — Ma questa frase non va considerata una sentenza personale di Pietro Lombardo, autore troppo prudente, riservato e ligio alle autorità del cristianesimo per osare una simile asserzione di proprio arbitrio. No, la frase di Pietro Lombardo esprime un'opinione generale, è un'espressione caratteristica dell'amore *cristiano*, dell'amore *ligio alla fede*. — Alcuni Padri della Chiesa, come ad esempio Origene e Gregorio di Nissa, reputano che le pene dei dannati avranno un giorno fine; ma l'origine di questa dottrina non è cristiana e neppure ecclesiastica, bensí platonica. Essa fu perciò anche formalmente condannata non solo dalla chiesa cattolica, ma anche da quella protestante (*Augusb. Konfess.* Art. 17). — Un magnifico esempio di quanto l'amore cristiano sia esclusivo, limitato e inumano lo abbiamo nel passo del Buddeus citato da STRAUSS (*Christliche Glaubenslehre*, Vol. II, pag. 547), nel quale si dice che saranno resi partecipi della grazia divina e della beatitudine, anche se morti privi del battesimo, non i figli di tutti gli uomini in genere, ma unicamente i figli dei cristiani.

all'umanità e alla ragione, sono conformi alla fede. Tutte le atrocità che troviamo nella storia della religione cristiana, e che i credenti del nostro tempo si rifiutano di attribuire al cristianesimo, sono un frutto della *fede*, quindi un frutto del *cristianesimo.* Che i credenti le ripudino, è una conseguenza necessaria della fede, la quale si appropria solo il bene, addossando tutto ciò che è male all'incredulità, alla fede non vera, o agli uomini in genere. Ma appunto questo atteggiamento della fede, questo rifiuto a riconoscersi colpevole di ciò che di male vi è nel cristianesimo, ci dà la prova piú convincente che proprio la fede ne è la responsabile, poiché ci dà la prova di quella sua limitatezza, parzialità e intolleranza, che la fanno indulgente unicamente verso sé stessa e verso i suoi seguaci, ma malvagia e ingiusta verso tutto il resto. Ciò che vi è di bene nel cristianesimo, secondo la fede, non è opera dell'uomo, ma di Cristo, della fede; del male invece non è responsabile Cristo, ma l'uomo. Le atrocità commesse dalla cristianità in nome della fede, sono dunque conformi alla natura della fede; della fede cosí come essa stessa si è espressa fin dalle piú antiche e sante origini del cristianesimo nella Sacra Scrittura. "Se qualcuno vi annunzierà un vangelo diverso da quello che avete ricevuto sia maledetto, ἀνάθεμα ἔστω."[14] Lettera ai Galati, I, 9. "Non vi attaccate a un medesimo giogo con gli infedeli, poiché qual società ci può essere fra la giustizia e l'iniquità? O qual comunanza fra la luce e le tenebre? E come può Cristo andar d'accordo con Belial? *O che cosa ha in comune il fedele con l'infedele?* E qual compatibilità vi può essere fra il tempio di Dio e gli idoli? Voi siete il tempio del Dio vivente, come dice Dio: voglio abitare in voi, camminare fra voi, ed essere il vostro Dio; e voi sarete il mio popolo. Perciò separatevi dagli altri, e non toccate ciò che è impuro: ed io vi accoglierò." Lettera II ai Corinti 6, 14-17. "Quando apparirà dal Cielo il Signore Gesú con gli angeli della sua potenza, in un incendio di fiamme a far vendetta contro coloro che non riconoscono Dio e *non obbediscono al vangelo del Signor nostro Gesú Cristo,* i quali *soffriranno pene eterne* e l'*eterna dannazione,* lontano dalla faccia del Signore e dalla gloria della sua potenza, quando egli verrà ad essere glorificato nei suoi santi, ad apparire mirabile con tutti i credenti." Lettera II ai Tessalonicesi, 1, 7-10. "*Senza fede* è impossibile piacere a Dio." Lettera

[14] *"Fugite, abhorrete hunc doctorem!"*; ma perché lo devo fuggire? Perché la collera, cioè la maledizione di Dio, è sul suo capo.

agli Ebrei 11, 6, "Dio ha dunque cosí amato il mondo, che ha dato il suo Figlio unigenito, affinché tutti quelli che *credono* in lui non periscano, ma abbiano la vita eterna." Giovanni 3, 16. "Ogni spirito che confessa che *Gesú Cristo è venuto nel mondo rivestendosi della nostra carne, è da Dio,* invece ogni spirito che *misconosce* che Gesú Cristo si è incarnato, *non è da Dio,* ma è lo spirito dell'*Anticristo.*" Lettera I di S. Giovanni 4, 2-3. "E chi è *bugiardo,* se non colui che nega che Gesú sia il Cristo? Costui è l'*Anticristo,* egli nega il Padre ed il Figlio." Lettera I di S. Giovanni 2, 22. "Chiunque si ritira e non sta saldo nella dottrina di Cristo *non ha Dio alcuno*; chi invece sta saldo nella dottrina, quegli ha il Padre ed il Figlio. Se uno viene da voi e non porta questa dottrina non lo ricevete in casa, anzi non lo salutate neppure. Poiché chi lo saluta è complice delle sue opere malvage." Lettera II di S. Giovanni 9-11. Cosí parla l'apostolo dell'amore. Ma l'amore che egli celebra è soltanto *l'amor fraterno cristiano.* "Dio è il salvatore di tutti gli uomini, ma *particolarmente* dei fedeli." Lettera I a Timoteo 4, 10. Un "particolarmente" davvero funesto! "Facciamo del bene a tutti, ma *soprattutto* ai seguaci della nostra stessa fede." Lettera ai Galati, 6, 10. Un "soprattutto" del pari quanto mai funesto! "Fuggi l'uomo eretico dopo averlo ammonito una e due volte, e sappi che un uomo siffatto è un pervertito, un peccatore che si è già da *sé stesso condannato.*" [15] Lettera a Tito 3, 1, 11, "Imeneo e Fileto hanno deviato dalla vera fede, e io li ho consegnati a Satana perché imparino a non bestemmiare." Lettera I a Timoteo I, 20. Lettera II a Timoteo 2, 17-18. A questi passi si richiamano i cattolici ancor oggi per dimostrare che l'intolleranza della Chiesa verso gli eretici risale agli apostoli. "Se qualcuno non ama il Signor nostro Gesú Cristo, sia maledetto." Lettera I ai Corinti 16, 22. "Chi crede nel Figlio ha la vita eterna. Chi *non* crede nel Figlio non vedrà la vita, ma *la collera di Dio* sarà su di lui." [16] Giovanni 3,

[15] Necessariamente scaturisce da ciò un sentimento simile a quello espresso da Cipriano: "Se gli eretici sono detti in ogni luogo nemici ed anticristi, se sono indicati quali persone da evitare, pervertite e già da sé stesse condannate, perché non dovrebbero essere condannati anche *da noi* coloro che secondo la testimonianza dell'apostolo si sono già da *sé stessi* condannati?" (*Epist.* 74, ediz. cit.).

[16] Il passo del Vangelo di Luca: «Il Figlio dell'uomo non è venuto a perdere le anime, ma a salvarle" (9, 56) è il parallelo del già citato passo 3, 17 del Vangelo di Giovanni, e perciò ha la sua rettificazione e integrazione nel successivo verso 18 di Giovanni: "Chi crede in lui non è condannato, ma chi *non crede* ha già la sua condanna."

36. "E chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui, che gli fosse legata al collo una macina e fosse gettato in mare." Marco 9, 42. Matteo 18, 6. "*Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo, ma chi non crede, sarà condannato.*" Marco 16, 16. La differenza tra la fede quale risulta da questi passi della Sacra Scrittura e la fede quale si è manifestata nelle epoche posteriori, è la stessa differenza che passa fra il seme e la pianta. Nel seme non è cosí chiaramente visibile ciò che invece nella pianta diviene manifesto; pur tuttavia la pianta è già racchiusa nel seme. Ma i sofisti non vogliono riconoscere quel che oggi è divenuto evidente: si attengono soltanto alla *differenza* che intercorre fra l'embrione e ciò che dall'embrione si è sviluppato, e si rifiutano di ammettere l'unità delle due forme.

La fede sfocia necessariamente nell'odio, l'odio nella persecuzione, a meno che la potenza della fede non trovi resistenza, non si infranga contro un'altra potenza, contro la potenza dell'amore, dell'umanità, della giustizia. La fede per sé stessa si pone al di sopra delle leggi della morale naturale. La sua dottrina è la dottrina dei doveri verso Dio, e il primo dovere è la fede. Quanto piú Dio è posto al di sopra dell'uomo, tanto piú i doveri verso Dio stanno al di sopra dei doveri verso gli uomini, e questi doveri necessariamente vengono a trovarsi in contrasto con i doveri puramente umani. Dio non viene solo rappresentato come l'essere universale, come il padre degli uomini, come l'amore — una fede siffatta è la fede dell'amore — ma viene anche rappresentato come un essere *personale*, come un essere *autonomo*. Perciò come in questo aspetto Dio si distingue dall'uomo, anche i doveri verso Dio vengono a distinguersi dai doveri verso l'uomo, e la fede viene sentita come cosa distinta dalla morale e dall'amore.[17] Non si replichi che la fede in Dio è la fede nell'amore, nel bene stesso, che dunque

[17] Invero non vi è fede "senza buone opere," anzi, secondo il detto di Lutero, separare le opere dalla fede è cosí impossibile come separare la luce e il calore dal fuoco. Ma pur tuttavia — e questo è l'essenziale — *le buone opere non giustificano agli occhi di Dio*, ossia agli occhi di Dio si è giusti e ci si acquista la beatitudine "senza le opere, unicamente per la fede." La fede viene dunque formalmente distinta dalle opere: solo la fede ha valore agli occhi di Dio, non il bene operare: solo la fede ci fa degni della beatitudine, non la virtú; solo la fede ha dunque un significato essenziale, la virtú puramente accidentale, cioè solo la fede, non la morale ha significato religioso. È noto che alcuni asserirono perfino che le opere buone non solo sono superflue, ma addirittura "*nocive alla eterna beatitudine.*" Magnifico!

la fede è già un'espressione di sentimenti buoni. Le qualificazioni morali di Dio scompaiono nel concetto della personalità di Dio, si riducono ad accessori, ad attributi puramente accidentali. L'essenziale è il soggetto, l'*Io* divino. Anche l'amore per Dio, in quanto amore per un essere personale, non è un amore *morale*, ma *personale*. Innumerevoli inni religiosi non esprimono che amore per il Signore, ma in questo amore non vi è neppure la scintilla di un concetto o di un sentimento morale elevato.

Agli occhi della fede, ciò che vi è di piú alto è la fede stessa, perché il suo oggetto è una persona divina. Essa perciò fa dipendere l'eterna beatitudine da sé, non dall'adempimento dei comuni doveri umani. Ora, ciò che porta all'eterna beatitudine prende necessariamente il primo posto nel cuore dell'uomo. Perciò come la morale viene posposta alla fede interiormente, può e deve venir posposta, anzi sacrificata alla fede, anche esteriormente, nella pratica. È quindi inevitabile che vi siano delle azioni nelle quali la fede differisce dalla morale o meglio contraddice la morale; azioni moralmente riprovevoli, ma encomiabili secondo la fede, perché mirano soltanto al maggior bene di questa. Ogni salvezza riposa nella fede, tutto perciò dipende dalla prosperità della fede stessa. Se la fede è compromessa, son compromesse l'eterna beatitudine e la gloria di Dio. Perciò la fede autorizza qualsiasi azione, purché miri a promuoverla e a difenderla. A rigore infatti essa è l'unico bene, cosí come Dio è l'unico essere buono; perciò il primo, il supremo comandamento è: *credi*.[18]

Appunto perché non vi è alcun naturale intimo rapporto fra la fede e il sentimento morale — la fede è anzi per la sua stessa natura indifferente verso i doveri morali[19] al punto da sacrificare l'amore per l'uomo alla gloria di Dio —, appunto perciò si esige che la fede non vada disgiunta da buone opere, ed abbia a convalidarsi nell'amore. La fede priva d'amore è in contraddizione con la ragione, con il

[18] A questo proposito vedi ad esempio: J. H. Boehmer, *Jus. Eccles.*, l. V, tit. VII, par. 32, par. 44.

[19] "*Placetta de Fide* afferma: 'La vera causa dell'inseparabilità di fede e pietà non va cercata nella natura delle cose stesse, ma, se non erro, unicamente nella volontà di Dio.' Egli non erra e facendo derivare quell'unione (cioè della santità e dei sentimenti pii e virtuosi con la fede) dal benigno arbitrio divino, la pensa come noi. E non si tratta neppure d'un pensiero nuovo, essendo in pieno accordo con l'opinione dei nostri più vecchi teologi." J. A. Ernesti, *Vindiciae arbitrii div. Opusc. Theol.*, p. 207. "Se alcuno asserisce che non è un cristiano colui che ha *la fede senza amore*, sia scomunicato." *Concil. Trid.* (Sess. VII, de justif. can. 28).

senso di giustizia innato nell'uomo e con il sentimento morale, a cui l'amore si impone immediatamente come legge e come verità. Perciò la fede, contrariamente alla *sua* stessa natura, viene limitata dalla morale: se non produce il bene, se non si convalida nell'amore, è accusata di non essere piú una fede vera, una fede viva. Ma questa legge imposta alla fede non le è connaturata; proviene invece dalla potenza dell'amore, una potenza indipendente dalla fede. Infatti facendo della qualità morale il contrassegno dell'autenticità della fede, si fa dipendere la verità della fede dalla verità della morale —, e questo è un rapporto in contraddizione con la natura della fede.

La fede potrà sí condurre l'uomo alla beatitudine, ma di certo non gli infonde sentimenti realmente morali. Se migliora l'uomo, se ha per effetto la moralità, ciò deriva unicamente dall'intimo convincimento, indipendente dalla fede religiosa, che la verità morale è insopprimibile. Non certo la *fede*, ma soltanto la *morale* grida alla coscienza del credente che nulla è la sua fede se non lo rende migliore. Non si può negare, è ben vero, che la certezza dell'eterna beatitudine, della remissione dei peccati, del perdono e della redenzione da ogni pena, renda l'uomo incline a fare il bene; chi possiede questa fede, ha tutto, è beato; i beni di questa terra gli divengono indifferenti, né l'invidia, né la cupidigia, né l'ambizione, né alcuna brama sensuale, lo possono piú render schiavo; ogni cosa terrena si dilegua di fronte alla grazia divina, alla beatitudine celeste. Ma in lui le buone azioni non provengono da sentimenti virtuosi. Non l'amore in sé, non l'oggetto dell'amore, cioè *l'uomo, il fondamento di ogni morale,* è la molla delle buone azioni. No! non opera il bene per il bene, per amore dell'uomo, ma per amore di Dio, per gratitudine verso Dio che tutto ha fatto per lui, e per il quale perciò egli a sua volta è tenuto a fare tutto quanto gli è possibile. Evita il peccato perché offende Dio, il suo Salvatore, il suo Signore e benefattore.[20] Il concetto di virtú si confonde qui con il concetto del sacrificio offerto a Dio in contraccambio. Dio si è sacrificato per l'uomo, perciò ora l'uomo deve a sua volta sacri-

[20] "Le buone opere devono seguire la fede quale atto di ringraziamento a Dio." (*Apol. der Augsburg. Konf.*, Art. 3). "Come posso dunque ricambiare con opere le tue opere d'amore? Eppure vi è qualche cosa che ti è grato, ed è che io reprima e domi gli appetiti della carne, cosí che non infiammino nuovamente il mio cuore con nuovi peccati." "Se il peccato si ridesterà, non me ne dò pensiero, la vista di Gesú crocifisso spegne lo stimolo della carne." (*Libro di cantici delle comunità evangeliche*).

ficarsi a Dio. Quanto maggiore il sacrificio, tanto migliore è l'azione. Quanto piú una cosa è contraria all'uomo, alla natura, quanto maggiore è il rinnegamento di sé, tanto piú alta è perciò anche la virtú. Questo concetto di virtú puramente negativo è stato sviluppato e attuato particolarmente nel cattolicesimo. Il suo piú alto concetto morale è il concetto di sacrificio: da ciò l'importanza che assume nel cattolicesimo la verginità, ossia la rinuncia all'amore sessuale. La castità, o meglio la verginità, è la virtú caratteristica della fede cattolica, appunto perché non ha alcun fondamento nella natura; è la virtú piú stravagante, piú trascendente, piú fantastica, la virtú della fede soprannaturale: è la virtú *piú alta* per la fede, ma in *sé* non è virtú. La fede dunque considera virtú ciò che in sé, per il suo contenuto, non lo è affatto; non ha quindi alcun intendimento della virtú; necessariamente deve degradare la virtú *vera*, poiché al suo posto innalza una virtú puramente *apparente*, poiché l'unico concetto che la guida è quello della rinuncia, è la tendenza a opporsi alla natura umana, a contraddirla e a negarla.

Ma sebbene sia conforme allo spirito del cristianesimo quanto nella storia della religione cristiana è contrario all'amore — e perciò i suoi avversari hanno pieno diritto di imputargli gli atti esecrabili commessi dalla cristianità —, d'altro lato però questi atti *sono in contraddizione* con il cristianesimo stesso, il quale è sí la religione della fede, ma è anche la religione dell'amore, e impone quindi non solo la fede, ma anche l'amore. Come è possibile che gli atti spietati, che l'odio per gli eretici, siano conformi al cristianesimo e nel contempo in contraddizione con il medesimo? Per una ragione semplicissima. Il cristianesimo sanziona le opere che provengono *dall'amore* e nel contempo quelle che provengono dalla *fede che non conosce amore*. Se il cristianesimo avesse innalzato a legge soltanto l'*amore*, i suoi seguaci avrebbero pieno diritto di sostenere che non gli si possono imputare le crudeltà che macchiano la storia della religione cristiana; se invece la *fede* fosse la sua unica legge, i rimproveri dei suoi avversari sarebbero veri incondizionatamente e senza riserva. Il cristianesimo non ha accordato piena libertà all'amore, non si è innalzato fino a concepire l'amore come legge assoluta. Non ha raggiunto, né poteva raggiungere, una simile libertà perché è una religione; perciò l'amore fu assoggettato alla signoria della fede. L'amore è puramente la dottrina *esoterica* del

cristianesimo, è la sua *morale*, la fede invece è la *religione* della religione cristiana.

Dio è l'amore. Già in questa frase, la piú alta del cristianesimo, è implicita la contraddizione di fede e amore. L'amore non è che un attributo, Dio è il soggetto. Ma che cos'è questo soggetto indipendentemente dall'amore? In che cosa si distingue dall'amore? È pur necessario porre questa domanda, fare questa distinzione. Non la farei se, invertendo i termini, potessi dire: *l'amore è Dio, l'amore è l'essere assoluto.* Nella frase: «Dio è l'amore,» il soggetto è il fondo oscuro dietro cui si cela la fede, l'attributo è la luce che lo rischiara. *Nell'attributo affermo l'amore, nel soggetto la fede.* L'amore da solo non occupa tutto il mio cuore; pensando Dio come soggetto distinto dall'amore, ammetto anche ciò che non è amore. Perciò inevitabilmente ora prevale il concetto dell'amore, ora prevale il soggetto; ora alla divinità dell'amore sacrifico la personalità di Dio, ora alla personalità di Dio sacrifico l'amore. La storia del cristianesimo ci offre innumerevoli prove di questa contraddizione. Il cattolicesimo in ispecie ha celebrato cosí appassionatamente l'amore da farne l'essenza della divinità, da sommergere completamente in esso la personalità di Dio, ma nel contempo piú di una volta ha sacrificato l'amore alla maestà della fede. La fede esige l'autonomia di Dio; l'amore la abolisce. «Dio è l'amore» significa: nulla è Dio per sé stesso. Chi ama, rinuncia alla propria egoistica autonomia; di ciò che ama fa la cosa indispensabile, essenziale, della propria esistenza. Sommergo l'Io nell'abisso dell'amore, ma il soggetto torna a riaffiorare e turba l'armonia fra l'essere umano e il divino raggiunta in virtú dell'amore. Entra in campo la fede avanzando i suoi diritti, e concede all'amore solo quel tanto che spetta a un comune attributo; gli impedisce di svolgersi libero e indipendente; fa di *sé stessa* l'essere, la cosa, il fondamento. L'amore della fede non è che una figura retorica, un'immagine poetica, la fede in estasi: non appena ritorna in sé, l'amore scompare.

Questa contraddizione teoretica doveva necessariamente manifestarsi anche nei fatti, poiché l'amore nel cristianesimo è contaminato dalla fede, non è libero, non è vero. Un amore limitato dalla fede *non è vero amore.*[21] L'amore non conosce altra legge all'infuori di sé stesso, è per sé

[21] L'unica limitazione che non contraddice la natura dell'amore è l'autolimitazione dell'amore attraverso la ragione, l'intelligenza. L'amore che rifiuta la disciplina, la legge della ragione, è teoreticamente un amore falso, praticamente un amore dannoso.

stesso divino, e non ha alcun bisogno della consacrazione della fede. L'amore congiunto alla fede è gretto e falso, è un amore che contraddice sé stesso, un amore ipocrita, perché cela in seno l'odio della fede; è buono solo fin tanto che la fede non viene offesa. Essendo in contraddizione con sé stesso, ricorre ai piú diabolici sofismi per conservare l'apparenza dell'amore: si veda l'apologia delle persecuzioni degli eretici che scrisse Agostino. L'amore limitato dalla fede non considera contrarie alla sua natura neppure le crudeltà che la fede autorizza; interpreta come opere dell'*amore* anche le opere dell'*odio* volute dalla fede. E *necessariamente* cade in siffatte contraddizioni, perché già in sé e per sé è una contraddizione che l'amore sia limitato dalla fede. Una volta che tollera questo limite, già ha rinunciato al proprio giudizio, alla norma e al criterio a lui innati, alla propria autonomia; è in balía della fede, non può che seguire ogni suo suggerimento, senza piú possibilità di opporsi.

Anche in questo caso vediamo come abbiano il loro *fondamento* nella Sacra Scrittura molte cose che pur nella Scrittura non sono formalmente espresse. Nella Sacra Scrittura troviamo le medesime contraddizioni che in Agostino, che nel cattolicesimo in genere, con la sola differenza che essendo in quest'ultimo formalmente espresse ed evidenti, muovono a sdegno. La Scrittura condanna mediante la fede, accorda il perdono mediante l'amore. Ma conosce un solo amore, l'amore che ha il suo fondamento nella fede. Dunque anche qui abbiamo già un amore che maledice, un amore ambiguo, un amore di cui non ci si può fidare, perché nulla garantisce che questo amore non si manifesti spietato; infatti se non accetto gli articoli di fede, sono già escluso dall'ambito e dal regno di questo amore, vengo maledetto, gettato nell'inferno, cade su me la collera di Dio che non tollera l'incredulità, per cui l'incredulità è un insulto. L'amore cristiano non ha superato l'inferno, perché non ha superato la *fede*. *L'amore è in sé incredulo, ma la fede è senza amore*. L'amore è incredulo perché non conosce nulla di piú *divino* di sé stesso, perché non crede che in sé stesso, perché sente sé stesso come la verità assoluta.

L'amore cristiano è un amore particolare già per il fatto che è e si dice *cristiano*. La natura dell'amore esige l'*universalità*. Perciò fin tanto che non rinuncia ad essere cristiano, fin tanto che non si erige a legge suprema, fin tanto che non abbandona il suo carattere esclusivo, è un amore che offende la verità — appunto all'amore spette-

rebbe infatti la distinzione fra cristianesimo e paganesimo; è un amore che per la sua particolarità contraddice la natura dell'amore, è un amore anormale, un amore privo d'amore, che perciò da tempo, e non a torto, è divenuto oggetto d'ironia. Il vero amore basta a sé stesso; non ha bisogno di un'investitura, di un'autorità particolare. L'amore è la legge universale dell'intelligenza e della natura, poiché non è altro che la realizzazione dell'unità della specie attraverso il sentimento. Porre una persona a fondamento di questo amore, implica che a questa persona vengano associate rappresentazioni superstiziose, siano esse di natura religiosa o speculativa. Ma la superstizione si accompagna sempre allo spirito settario, al particolarismo, e quindi al fanatismo. L'amore non può fondarsi che sull'unità della specie, sull'intelligenza e sulla natura umana; solo allora è sicuro e *libero*, perché poggia sul suo vero principio, principio da cui trae origine lo stesso amore di Cristo. L'amore di Cristo era un amore derivato. Ci amò per virtú sua, per una facoltà sua particolare, ma in virtú della natura del genere umano. Se l'amore si fondasse sulla sua persona, sarebbe un amore particolare, conosciuto solo là dove è conosciuta la sua persona, un amore che non si fonda sul terreno universale proprio dell'amore. Dobbiamo amarci perché Cristo ci ha amato? Un amore siffatto sarebbe un amore finto, d'imitazione. Possiamo amare veramente solo se amiamo Cristo? Ma è forse Cristo la fonte dell'amore? O non è piuttosto l'apostolo dell'amore? Il suo amore non riposa nell'unità della specie umana? Devo amare Cristo piú dell'umanità? Ma un siffatto amore non sarebbe chimerico? Come posso trascendere la specie, amare qualche cosa di piú alto della specie umana? L'amore nobilitò Cristo, per l'amore soltanto egli fu ciò che fu. Cristo non è proprietario dell'amore, cosí come lo rappresenta la superstizione. Il concetto di amore è un concetto autonomo, che non deduco unicamente dalla vita di Cristo: al contrario, la vita di Cristo è riconosciuta divina unicamente *perché* e *in quanto* concorda con la legge dell'amore e con l'idea d'amore.

La storia ce ne dà la prova mostrandoci che il concetto dell'amore non si presentò alla coscienza dell'umanità *solo* con il cristianesimo e attraverso il cristianesimo, e che quindi non è affatto un concetto *unicamente* cristiano. Compare fra gli orrori dell'impero romano che non hanno accompagnato e favorito la sua apparizione. L'impero politico aveva unificato l'umanità in una forma che con-

traddiceva il concetto stesso di umanità ed era quindi destinato a sfasciarsi. L'unità politica è sorretta dalla violenza; il dispotismo di Roma doveva volgere contro di sé le sue stesse armi, esser la causa della propria rovina. Appunto questa miseria politica spinse l'uomo a liberarsi dal giogo che lo opprimeva. Al concetto di Roma si sostituí il concetto di umanità, al concetto di predominio, il concetto di amore. Già gli stessi ebrei avevano addolcito l'astioso spirito settario della loro religione al contatto con il principio umano della civiltà greca. Filone celebra l'amore come la piú alta virtú. Il concetto di umanità già conteneva in germe l'abolizione degli antagonismi nazionali. Lo spirito filosofico già aveva superato le distinzioni sociali e politiche. Aristotele riconosce l'uomo nello schiavo, e pone lo schiavo in quanto uomo sullo stesso piano del padrone, ammettendo perfino l'amicizia tra i due. Degli schiavi furono perfino filosofi. Epitteto, uno schiavo, era stoico; Antonino, l'imperatore, pure. Cosí la filosofia univa gli uomini. Gli stoici [22] insegnavano che l'uomo esiste non per sé stesso, ma per gli altri, ossia che noi siamo nati per l'amore: questa sentenza dice infinitamente di piú che non quella famosa dell'imperatore Antonino, che ci invita ad amare i nostri nemici. Il principio pratico degli stoici è l'amore. Il mondo è per essi una città universale, e tutti gli uomini sono concittadini. Seneca in particolare celebra con parole sublimi l'amore, la «clementia,» l'umanità, soprattutto verso gli schiavi. Cosí erano andati scomparendo il rigore politico e i gretti concetti di nazione e di patria.

Il cristianesimo fu una *particolare* manifestazione di queste aspirazioni; fu la manifestazione *popolare*, perciò religiosa, e senza dubbio piú intensa, di questo nuovo principio. Ciò che altrove si afferma attraverso la *cultura*, nel cristianesimo si esprimeva come legge religiosa, come *materia di fede*. Perciò il cristianesimo trasformò di nuovo l'unità *universale* in un'unità *particolare*, fece dell'amore un oggetto della fede, e lo pose cosí in contraddizione con l'amore universale. Nel fondare l'unità del genere umano il cristianesimo non risalí all'origine di questa unità. Scomparvero cosí le separazioni nazionali, ma in luogo di queste fece il suo ingresso nella storia la separazione confessionale, l'opposizione di cristiano e non cristiano, piú violenta e ben piú odiosa di qualsiasi antagonismo nazionale.

[22] Anche i peripatetici; essi fondarono l'amore, l'amore per tutti gli uomini, non su un principio *particolare, religioso*, bensí su un principio *naturale*, cioè *universale, razionale*.

Ogni amore fondato su una dottrina particolare è in contradizione, come già abbiamo detto, con la natura dell'amore che non tollera limiti, che s'innalza al disopra di ogni particolarità. Dobbiamo amare l'uomo per amore dell'uomo. L'uomo è oggetto d'amore perché è scopo a sé stesso, perché è un essere razionale e capace d'amore. Questa è la legge della specie, la legge della ragione. L'amore deve essere un amore *diretto*, anzi è un amore unicamente in quanto non è mediato. Nell'amore realizzo la specie, ma se fra l'altro uomo e me frappongo la rappresentazione di una individualità in cui già si realizza la specie, abolisco l'essenza dell'amore, turbo l'unità con la rappresentazione di un terzo termine estraneo; in tal caso infatti l'altro uomo è oggetto del mio amore non per *sé stesso*, ossia per il *suo essere*, in quanto uomo, ma unicamente per la somiglianza, o per ciò che ha in comune, con quel prototipo. L'amore è l'esistenza *soggettiva* della specie, cosí come la ragione è l'esistenza *oggettiva* della medesima. Nell'amore, nella ragione, scompare il bisogno di un intermediario. Cristo stesso non è che un'immagine, nella quale la coscienza popolare ha inserito e rappresentato l'unità della specie. Cristo amava gli uomini: voleva renderli tutti felici, tutti unificarli senza distinzione di sesso, di età, di condizione, di nazionalità. Cristo è l'amore dell'umanità verso sé stessa, che — per la caratteristica natura della religione — si trasforma in un'immagine, in una persona; ma questa persona, in quanto oggetto religioso, ha puramente il significato di un simbolo, è puramente un ideale. L'amore viene proclamato il segno di riconoscimento dei seguaci di Cristo. Ma, come già abbiamo detto, l'amore non è che la manifestazione, la realizzazione dell'unità della specie attraverso il sentimento. La collettività umana, la specie, non è puramente un concetto, è anche sentita, esiste nel sentimento, nella forza dell'amore. È la specie che mi infonde l'amore, poiché il suo cuore ne è ricco. Dunque Cristo, quale coscienza dell'amore, è la coscienza della specie. Dobbiamo tutti essere *una cosa sola* in Cristo. Cristo è la coscienza della nostra unità. Chi dunque ama l'uomo per amore dell'uomo, chi si innalza all'amore della specie, all'amore universale, l'unico conforme alla natura della specie,[23] quegli è cristiano, è Cristo stesso. Egli fa ciò che

[23] Quando *agisce*, l'amore è *particolare*, *limitato*, cioè volto all'oggetto immediato. Ma nella sua natura è pur tuttavia universale, poiché ama l'uomo per amore dell'uomo, ama l'uomo in nome della specie. Invece l'amore cristiano, in quanto cristiano, è per sua natura un amore esclusivo.

Cristo fece, ciò per cui Cristo divenne Cristo. Perciò là dove sorge la coscienza della specie, là Cristo scompare, ma non svanisce la sua vera essenza; egli infatti non fu che il rappresentante, l'immagine e il modello dell'unità del genere umano.

*Capitolo ventottesimo*

# *Conclusione*

Le contraddizioni di fede e amore ci dimostrano nel modo piú chiaro e perentorio l'ineluttabile necessità di innalzarci al disopra del cristianesimo, al disopra di ogni religione in genere. Abbiamo dimostrato che il contenuto e l'oggetto della religione sono assolutamente *umani*, che il mistero della teologia è l'antropologia, che il mistero dell'essere divino è l'essere umano. Ma la religione non è cosciente della natura umana del suo contenuto; al contrario, essa si oppone a ciò che è umano, o almeno non ammette che il suo contenuto sia umano. Una nuova èra nella storia del mondo inevitabilmente ha inizio con l'aperto riconoscimento che la coscienza di Dio null'altro è che la coscienza della specie; che l'uomo può e deve superare i limiti della propria individualità e personalità, ma non le leggi e gli attributi essenziali della propria specie; che l'uomo non può pensare, intuire, rappresentare, sentire, credere, volere, amare e adorare come essere assoluto e divino, alcun altro essere che l'essere umano.[1]
Il nostro atteggiamento nei confronti della religione non è perciò esclusivamente negativo, ma critico; separiamo soltanto il vero dal falso — quantunque la verità sceverata da ciò che è falso sia indubbiamente sempre una verità nuova, essenzialmente diversa dall'antica. La religione è la prima coscienza che l'uomo ha di sé stesso e appunto per questo le religioni sono sante. Ma, come già è stato dimostrato, ciò che per la religione è il termine primo, Dio, è in realtà il termine secondo, cioè l'oggettivazione

[1] Non esclusa la natura; infatti come l'uomo rientra nell'essere della natura — ciò vale contro il crasso materialismo —, cosí anche la natura fa parte dell'essere dell'uomo: ciò contro l'idealismo soggettivo, idealismo che, almeno nei confronti della natura, è anche il nocciolo della filosofia "assoluta." Soltanto se non separiamo l'uomo dalla natura possiamo superare l'egoismo soprannaturalistico del cristianesimo.

dell'essere dell'uomo; e ciò che per la religione è il termine secondo, l'uomo, deve perciò esser posto e riconosciuto come il termine primo. L'amore per l'uomo non deve essere un amore derivato o mediano, ma *originario*; solo allora sarà una potenza vera, santa, sicura. Se l'essere umano è per l'uomo *l'essere sommo*, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una *svolta decisiva nella storia del mondo.* I rapporti tra padre e figlio, tra moglie e marito, tra fratello e fratello, tra amico e amico, tra uomo e uomo in genere, in breve i rapporti morali, sono in sé e per sé stessi rapporti veramente religiosi. La vita in genere nei suoi valori essenziali è di natura assolutamente *divina.* La sua consacrazione religiosa non la riceve dalla benedizione del prete. La religione pretende di santificare un oggetto mediante il suo intervento, mediante un atto esteriore, per sé indifferente; proclama che *essa sola* è santa, che fuori di essa ogni rapporto è terreno, profano e si intromette per santificare, per consacrare.

Ma il matrimonio — naturalmente come libero legame d'amore [2] — è santo per sé stesso, per la natura dell'unione che in esso si realizza. Il matrimonio è religioso unicamente quando lo è vero, quando è pienamente conforme alla *natura* del matrimonio, cioè dell'amore. E cosí è anche per tutti gli altri rapporti. Sono rapporti morali e moralmente realizzati, unicamente quando hanno di per sé un valore religioso. Abbiamo una vera amicizia unicamente quando l'amicizia viene salvaguardata entro i suoi limiti con scrupolosità religiosa, con quel rigore con cui il credente salvaguarda l'onore del suo Dio. Sacra sia per te l'amicizia, sacra la proprietà, sacro il matrimonio, sacro il bene di ogni uomo, ma sacro in sé e per sé stesso.

Nel cristianesimo le leggi morali vengono concepite come comandamenti di Dio; la moralità stessa diviene il criterio della religiosità. Ma nonostante ciò la morale è posta in sott'ordine, non ha per sé stessa il valore di religione; la quale si identifica soltanto con la fede. Al di sopra della morale sta Dio, riguardato come un essere distinto dal-

[2] Sí, soltanto come libero legame d'amore; infatti un matrimonio il cui vincolo sia unicamente una costrizione esteriore, non la spontanea e in sé felice autolimitazione dell'amore, in breve un matrimonio che non sia un'unione spontanea e autosufficiente, non è un matrimonio vero, quindi neppure morale.

l'uomo a cui appartiene tutto il meglio, mentre all'uomo spettano soltanto i rimasugli. Tutti i sentimenti che dovrebbero essere rivolti alla *vita* e all'*uomo*, tutte le migliori energie, l'uomo le spreca per l'Essere che di nulla ha bisogno. La causa *reale* diviene un mezzo indifferente; la causa puramente immaginaria diviene la causa vera e reale. L'uomo ringrazia Dio per i benefizi che l'altro uomo gli apporta anche a prezzo di mille sacrifici. La gratitudine che egli esprime al suo benefattore non è che apparente, non è rivolta a lui, bensí a Dio. È riconoscente verso Dio, sconoscente invece verso l'uomo.[3] Cosí il sentimento morale soccombe nella religione. Cosí l'uomo sacrifica l'uomo a Dio! I sacrifici umani cruenti non sono in realtà che una espressione brutale e sensibile della piú intima essenza della religione. Infatti si sacrificano a Dio vittime umane, là dove queste sono considerate la massima offerta, là dove la vita sensibile è ritenuta il massimo bene; perciò si offre a Dio la vita: in casi straordinari si reputa di tributargli in tal modo il massimo onore. Se il cristianesimo, almeno al giorno d'oggi, non offre al suo Dio sacrifici umani cruenti, ciò avviene, prescindendo da altri motivi, perché la vita sensibile non è piú da esso considerata il massimo bene. Vengono offerti in sacrificio a Dio l'*anima*, il *sentimento*, perché per il cristianesimo hanno maggior valore. Ma sia nell'uno che nell'altro caso la religione impone all'uomo di sacrificare a un dovere religioso un dovere verso l'uomo — il rispetto della vita altrui, la gratitudine —, impone di sacrificare ai rapporti con Dio i rapporti umani. I cristiani facendo di Dio un essere a sé sufficiente, oggetto di pura adorazione, hanno senza dubbio eliminato molte concezioni grossolane. Ma Dio, come essere sufficiente a sé stesso, è puramente un concetto astratto, metafisico, e non su questo concetto si fonda l'essenza caratteristica della religione. La pura adorazione, come ogni sentimento non reciproco, non soddisfa l'animo religioso, lo lascia freddo; è quindi necessario stabilire una reciprocità e porre in Dio, se non formalmente almeno praticamente, un modo d'essere che corrisponda al bisogno umano dell'adorazione. Tutte

[3] "Poiché Dio ci benefica attraverso le creature, il popolo esce a dire che il bene proviene dalle creature e non dal creatore; da queste non risale al creatore. Perciò è avvenuto che i pagani innalzassero a divinità i loro re... Infatti non si può e non si vuole riconoscere che l'opera e il benefizio vengono da Dio, e non semplicemente dalle creature, benché queste siano un mezzo attraverso cui Dio opera, ci aiuta e ci benefica." LUTERO (IV, p. 237).

le effettive qualificazioni della religione si fondano sulla reciprocità.[4] L'uomo religioso pensa a Dio perché Dio pensa a lui, ama Dio perché Dio per primo l'ha amato, ecc. Dio è geloso dell'uomo, la religione gelosa della morale[5]; le sottrae le sue forze migliori; essa dà all'uomo ciò che è dell'uomo, a Dio ciò che è di Dio; e di Dio è il sentimento vero, l'anima, il cuore.

Se ritroviamo rispettati il matrimonio, la proprietà, le leggi dello Stato in epoche in cui la religione era sacra, ciò non è da attribuirsi alla religione, ma alla coscienza naturale del giusto e del buono, per la quale le istituzioni sociali e i rapporti morali sono, in quanto tali, sacri. La proprietà non è divenuta sacra perché la si rappresentò come un'istituzione divina, ma è divenuta un'istituzione divina perché era considerata sacra in sé e per sé stessa. L'amore non è santo perché è un attributo di Dio, ma è un attributo di Dio perché in sé e per sé stesso divino. I pagani non adorano la luce e la fonte perché doni di Dio, ma perché la luce e la fonte si dimostrano all'uomo come un qualche cosa di benefico, perché ristorano il sofferente; per le loro qualità non comuni vengono adorate come divinità.

Quando la morale viene fondata sulla teologia e il diritto su un'autorità divina, le cose piú immorali, piú ingiuste e piú vergognose possono avere il loro fondamento in Dio e venir giustificate. Posso fondare la morale sulla teologia

[4] "Chi mi onora, anch'io lo onorerò, ma chi mi disprezza, sarà a sua volta disprezzato." SAMUELE 2, 30. "Il verme piú basso e piú meritevole di odio eterno ha già la fiducia, o Padre buono, di essere da te amato perché sente di amarti, o meglio non teme a sua volta di amare perché presente che sarà amato. Perciò chi già ama, non dubiti di non essere amato." BERNARDO, *ad Thoman* (Epist. 107). Sentenza, questa, particolarmente interessante. Se io non sono per Dio, Dio non è per me; se non amo, non vengo amato. Il passivo ha la sua certezza nell'attivo, l'oggetto nel soggetto. Amare significa essere uomo, venir amato essere Dio. Io sono amato, dice Dio, io amo, dice l'uomo. Solo piú tardi il rapporto viene invertito; il passivo diviene l'attivo; e viceversa.

[5] "Il Signore disse a Gedeone: Tu hai troppa gente perché io possa dare Madian nelle loro mani; Israele potrebbe *gloriarsi contro di me* e dire: con le mie forze mi sono liberato," cioè "Israele non deve attribuirsi ciò che mi è dovuto." Giudici 7, 2. "Cosí dice il Signore: maledetto l'uomo che confida nell'uomo. Benedetto invece è l'uomo che confida nel Signore e di cui Dio sarà la speranza." Geremia 17, 5. "Dio non vuole avere il nostro danaro, il nostro corpo e i nostri beni; queste cose egli le ha date all'imperatore [cioè all'autorità terrena, al rappresentante dello Stato] e a noi attraverso all'imperatore. Ma si è riservato il cuore, che è il bene maggiore e migliore dell'uomo; questo bisogna darlo a Dio, cosí che noi crediamo in lui." LUTERO (XVI, p. 505).

unicamente se la morale stessa è ciò che per me determina l'essere di Dio. In caso contrario non ho alcun criterio di valutare il morale e l'immorale, ma soltanto una base immorale, arbitraria, da cui posso derivare qualsiasi cosa. Se dunque voglio che Dio sia il fondamento della morale, devo aver già posto la morale in Dio; ossia la morale, il diritto, tutti i valori essenziali, possono e debbono venir fondati unicamente in sé stessi. Porre alcunché in Dio, o derivare alcunché da Dio, null'altro significa che sottrarlo al controllo della ragione, significa porre alcunché come indubitabile, come inviolabile, come santo, senza volerne spiegare il perché. Ogni costituzione della morale e del diritto sul fondamento della teologia ha dunque sempre alla sua base un volontario o involontario accecamento, quando non addirittura un'intenzione cattiva, un secondo fine di duplicità e di menzogna. Là dove il diritto è qualche cosa di serio, non ha bisogno alcuno di essere puntellato e assistito dall'alto. Non abbiamo bisogno di una legislazione *cristiana*: abbiamo bisogno soltanto di un diritto *ragionevole, giusto, umano.* Il bene, il vero, il giusto hanno sempre la loro consacrazione in sé stessi, nella loro qualità. Dove la morale è una cosa seria, è sentita in sé e per sé stessa come una potenza divina; se invece non ha in sé stessa fondamento alcuno, non v'è alcuna intima necessità che esista, e allora cade in balía dell'arbitrio della religione.

Nei suoi rapporti con le idee religiose la ragione cosciente non ha dunque che da distruggere un'*illusione* — un'illusione però tutt'altro che innocua, poiché esercita sull'uomo un'influenza fondamentalmente perniciosa e funesta, distrugge le sue forze per la vita reale e gli fa perdere il senso della verità e della virtú. Lo stesso amore infatti, il sentimento in sé piú vero, viene corrotto dalla religione e trasformato in un sentimento puramente apparente e illusorio: l'amore religioso non ama l'uomo che per amore di Dio, cioè ama l'uomo solo apparentemente, in realtà ama Dio.

Come già si è dimostrato, per raggiungere lo scopo non abbiamo che da invertire i termini dei rapporti religiosi, intendere sempre come fine ciò che la religione presenta come mezzo, innalzare alla dignità di principio, di cosa essenziale, di causa, ciò che per la religione è la cosa secondaria, l'accessorio, la condizione: in tal modo avremo distrutto l'illusione e la luce della verità brillerà non piú

offuscata ai nostri occhi. I sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, i simboli essenziali e piú caratteristici della religione cristiana, ci offrono la conferma di questa verità e ce la rendono evidente.

L'acqua del battesimo per la religione è puramente il mezzo attraverso cui lo Spirito Santo si comunica all'uomo. Con questo suo modo di vedere, la religione si pone in contraddizione con la ragione, con la verità, con la natura delle cose. Da un lato attribuisce un valore alla qualità naturale dell'acqua, dall'altro glielo nega, riducendo l'acqua a un semplice mezzo arbitrario della grazia e dell'onnipotenza divina. Ci liberiamo da questa e da altre intollerabili contraddizioni, diamo al battesimo un significato vero, unicamente se lo consideriamo come un simbolo dell'importanza e del valore che l'acqua ha per sé stessa. Il battesimo deve rappresentarci l'effetto meraviglioso, ma naturale, che l'acqua ha sull'uomo. L'acqua possiede infatti delle proprietà che hanno su noi effetti non solo fisici, ma anche morali e intellettuali.

Non solo purifica dal sudiciume il nostro corpo, ma fa anche cadere le squame dai nostri occhi: fa sí che l'uomo veda e pensi con piú chiarezza, che si senta piú libero; l'acqua spegne anche il fuoco della concupiscenza. Quanti santi ricorsero alla virtú naturale dell'acqua per vincere gli assalti del demonio! Ciò che non ebbero dalla grazia, fu loro dato dalla natura! L'acqua non interessa solo la dietetica, ma anche la pedagogia. Pulirsi, lavarsi è la prima virtú, anche se la meno nobile.[6] L'acqua è il mezzo primo e piú diretto per avvicinarsi alla natura. Il bagno è, per cosí dire, un processo chimico nel quale la nostra soggettività si dissolve nell'essere oggettivo della natura. L'uomo che emerge dall'acqua è un uomo nuovo, rigenerato.

[6] Evidentemente anche il battesimo cristiano non è che un residuo delle antiche religioni naturali, nelle quali, come nella religione parsa, l'acqua era un mezzo religioso di purificazione (vedi RHODE, *Die heilige Sage*, pp. 305, 426 e sgg.). Qui però il battesimo d'acqua aveva un significato molto piú vero e quindi anche piú profondo che non presso i cristiani, perché si fondava sulla virtú e sul significato naturali dell'acqua. Ma queste semplici concezioni naturali delle antiche religioni non hanno interesse né significato per il nostro soprannaturalismo sia speculativo che teologico! I persiani, gli indiani, gli egizi, gli ebrei che considerarono la pulizia personale un dovere religioso, furono in questo modo molto piú saggi dei santi cristiani, che con la sporcizia della loro persona dimostrarono e confermarono il principio soprannaturale della loro religione. Il soprannaturale in teoria, diviene in pratica antinaturale. Soprannaturale non è che un eufemismo per "contro natura."

La dottrina secondo cui la morale nulla può senza i mezzi della grazia ha un significato accettabile se ai mezzi della grazia soprannaturali e immaginari, sostituiamo dei mezzi naturali: la morale nulla può senza la natura, deve servirsi dei piú semplici mezzi naturali. I piú profondi misteri sono nelle cose comuni, nelle cose della vita d'ogni giorno, ignorate dalla religione e dalla speculazione metafisica, che sacrificano i reali misteri della vita ai misteri illusori, cosí come qui sacrificano l'effettiva meravigliosa virtú dell'acqua a una virtú miracolosa immaginaria. L'acqua è il piú semplice mezzo di grazia e di medicamento contro le infermità sia dell'anima che del corpo. Ma è efficace solo se viene usata spesso e regolarmente. Il battesimo come atto da compiersi una volta sola, o è assolutamente inefficace e privo di significato, oppure, se gli si attribuiscono effetti reali, è un atto superstizioso. Diviene invece una istituzione ragionevole e degna di rispetto se ha lo scopo di rappresentare in forma sensibile e di celebrare le virtú salutari sia fisiche che morali dell'acqua, della natura in genere.

Ma il sacramento del battesimo richiede una integrazione. L'acqua, in quanto elemento vitale dell'universo, ci rammenta la nostra origine naturale, origine che abbiamo in comune con le piante e gli animali. Nel battesimo d'acqua ci sottomettiamo alla potenza della pura e semplice natura; l'acqua è il simbolo dell'uguaglianza e della libertà del regno naturale, lo specchio dell'età dell'oro. Ma nel contempo noi uomini ci *distinguiamo* dal mondo vegetale e animale — che assieme al regno inorganico definiamo come natura —, ci *distinguiamo* dalla natura. Dobbiamo perciò anche celebrare questa nostra nobiltà, questa nostra diversità essenziale. I simboli di questa nostra distinzione sono il pane e il vino. Pane e vino sono nella loro sostanza prodotti naturali, nella forma invece prodotti dell'attività umana. Se con l'acqua dichiariamo: l'uomo nulla può senza la natura; con il pane e con il vino diciamo: senza l'uomo nulla può la natura, almeno nulla di spirituale; la natura ha bisogno dell'uomo cosí come l'uomo della natura. Nell'acqua l'attività umana, l'attività spirituale, si disperde; nel pane e nel vino ha la sua realizzazione. Il pane e il vino sono prodotti *soprannaturali*, intendendo questo termine nel suo unico significato valido e vero, nel significato che non contraddice né la natura né la ragione. Se nell'acqua adoriamo la pura forza naturale, nel pane e nel vino adoriamo la forza soprannaturale dello spirito, della coscienza,

dell'uomo. Non per nulla questa celebrazione è riservata all'uomo cosciente; il battesimo invece viene amministrato anche ai bambini. Ma allo stesso tempo nel pane e nel vino celebriamo anche il vero rapporto che intercorre fra spirito e natura: la natura offre la materia, lo spirito la forma. La celebrazione del battesimo d'acqua ci infonde riconoscenza verso l'uomo. Il pane e il vino sono stati scoperti dall'umanità nei tempi piú antichi; essi ci rammentano, ci rappresentano in forma sensibile la verità che l'uomo è il Dio e il salvatore dell'uomo.

Mangiare e bere costituisce il mistero dell'eucaristia; e infatti l'atto di mangiare e di bere è in sé per sé stesso un *atto religioso*, o almeno lo deve essere.[7] Perciò ad ogni boccone di pane che ti libera dal tormento della fame, ad ogni sorso di vino che infonde allegrezza nel tuo cuore, pensa al Dio che ti ha offerto questi benefici doni, e *questo Dio è l'uomo!* Ma la riconoscenza per l'uomo non ti faccia scordare la riconoscenza che devi alla natura! Non dimenticare che il vino è il sangue della pianta, come la farina ne è la carne, carne e sangue entrambi sacrificati al bene della tua esistenza! Non dimenticare che la pianta è il simbolo della natura che generosamente a te si offre perché tu goda di essa! Non dimenticare dunque la riconoscenza che devi alle *qualità naturali* del pane e del vino! E se sorridi perché chiamo atti religiosi il mangiare e il bere, ne sorridi perché questi sono atti comuni, quotidiani, e perciò compiuti dai piú automaticamente e con indifferenza, pensa che anche l'eucaristia è per i piú un atto automatico e puramente materiale, perché spesso ripetuto. Per comprendere l'importanza religiosa del godimento del pane e del vino, immagina che questo atto quotidiano ti venga inibito. La fame e la sete abbattono non solo il vigore fisico ma anche quello spirituale e morale dell'uomo, lo privano della sua umanità, della sua intelligenza e della coscienza. E se tu mai avessi sperimentato una siffatta privazione, una siffatta infelicità, oh allora bene-

[7] "Mangiare e bere è l'atto fra tutti il piú facile, poiché gli uomini nulla fanno con piú piacere: sí, mangiare e bere è l'atto fra tutti il piú gioioso; infatti si usa dire: prima si mangia, poi si balla; e anche: quando la pancia è piena il buon umore non manca. Che mangiare e bere sia un atto grato e necessario, lo si è subito imparato e insegnato alla gente. Cristo nostro amato Signore accetta questo medesimo atto grato e necessario e dice: Ho preparato un gioioso, dolce e piacevole banchetto, non voglio imporvi nulla di duro e di difficile... Imbandisco una cena ecc." LUTERO (XVI, p. 222).

diresti ed esalteresti le qualità naturali del pane e del vino, che ti restituiscono la tua umanità, l'intelligenza e la vita! Come si vede, basta interrompere il corso comune e usuale delle cose, perché ciò che è comune acquisti un significato straordinario, perché la vita in genere acquisti come tale un significato religioso. Sacro sia perciò il pane, sacro il vino, ma sacra anche l'acqua! Amen.

*Indice*

LUDWIG FEUERBACH
**L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO**
Traduzione di Camilla Cometti
Prefazione di Antonio Banfi

Liberatevi dai concetti e pregiudizi della filosofia speculativa del passato, se mai desiderate giungere alle cose come sono realmente, cioè alla verità. Non v'è altra via che vi porti alla verità e alla libertà se non quella che passa attraverso il Feuer-bach [il Torrente-di-fuoco]. Il Torrente-di-fuoco è il purgatorio del presente.

*Karl Marx, 1842*

Il centro vivo e personale della filosofia di questo pensatore apparentemente freddo, rigido, malato di insuperabile isolamento, è proprio la fede e l'amore per l'uomo; non per l'uomo di ragione dell'illuminismo, e neppure per l'uomo spirituale del romanticismo idealista, ma per l'uomo in carne ed ossa che nella sua naturalità stessa ha il principio di un intimo sviluppo, per l'uomo che ha il suo equilibrio dinamico nell'infinita, inappagata sete di felicità, verso cui si tende con tutta la forza del suo sentimento e del suo desiderio. La liberazione di quest'uomo dai molti vincoli che l'incatenano è il problema centrale del pensiero di Feuerbach, che pur di questi vincoli ha dolorosamente sofferto. E il problema in tanto è piú serio in quanto la forma piú grave di schiavitú cui l'uomo soggiace – la schiavitú religiosa, che tarpa le sue forze vitali – è il risultato deviato e irrigidito del suo slancio piú generoso.

*Antonio Banfi*

Quinta edizione
Lire 5.500 (...)

Copertina: Ufficio Grafico Feltrinelli

80 413